Universidad de la República
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Unidad de Profundización, Especialización y Posgrado
Maestría en Ciencias Humanas

Karu guasu

Entre encuentros y desencuentros
los ***Ava-Guaraní*** y su representación y práctica del alcohol de los ***"Karai"***

Fabrizio Martínez Dibarboure

Orientadora: Lydie Oiara Bonilla

Maestría en Antropología de la Cuenca del Plata

Montevideo
2013

Resumen

La presente disertación es un trabajo de *investigación etnográfica* en el campo de la *salud*. La misma tiene como objetivo determinar las representaciones y las prácticas que los *Ava-Guaraní*, del Chaco Boliviano, tienen con respecto al alcohol introducido por los *"Karai"*. Para eso partimos del *modo de ser* guaraní, "conociendo" el uso y el consumo actual de bebidas fermentadas tradicionales (*chicha*) que tiene éste grupo étnico. Por otro lado "reconocemos" el uso y el consumo problemático de *alcohol* y la repercusión, de éste problema, en comunidades Ava-Guaraní cordilleranas, abordándolo desde la prevalencia y las representaciones de los comunarios. Por último, desde la zona ava en la cual nos ubicamos, confrontaremos ambos "conocimientos" desde las prácticas de los Ava-Guaraní.

Palabras claves

Antropología de la Salud, Ava-Guaraní, Karai, Chicha, Alcohol.

Abstract

This dissertation is an *ethnographic research* in the *health* field. It aims to determine the representations and practices that *Ava-Guarani*, in the Bolivian Chaco, about the alcohol introduced by the *"Karai"*. For that matter, we will be starting from the Guarani life-style, "knowing" the use and current use of traditional fermented drinks (like *chicha*) of this ethnic group. On the other hand we "recognize" the use and problematic consumption of alcohol and the problematic impact, in the Ava-Guaraní communities cordilleranas, approaching it from the prevalence and representations of the actual community members. Finally, from ava area in which we stand, we will confront both "knowledge" from the practices of the Ava-Guarani.

Key words

Anthropology of Health, Ava-Guarani, Karai, Chicha, Alcohol.

Agradecimientos

Primeramente deseo agradecer a mi esposa María Eugenia por su amor y apoyo… ella sabe bien, entre tantas cosas, lo que es hacer una "tesis" con hijos pequeños y trabajando…

A nuestros amados hijos Marcos (2008), Mateo (2010) y María Emilia (2013) que nacieron durante el proceso de ésta Maestría, de ahí que, desde nuestra experiencia, podamos decir que crecimiento personal y académico van de la mano, en la medida que, como en nuestro caso, ayuden en la formación integral del hombre.

A nuestras familias, que siempre están y con su apoyo constante permitieron que "estudiáramos"… mientras nos cuidaban a los niños... como así también nos continúan "regalando" cosas, como una computadora para poder "escribir" la "tesis"…

Al P. Walter "Nacho" Aguirre, por su testimonio con los guaraníes y por su invitación de ir al chaco boliviano.

Al P. Tarcisio Ciabatti, por su entrega a los guaraníes y por su invitación a realizar cursos en "la Tekove" y, también, su ofrecimiento para realizar ésta investigación.

A todo el personal y estudiantes de la Escuela de Salud Indígena del Chaco Boliviano "Tekove Katu", por todo lo compartido.

A los integrantes de las Comunidades Ava-Guaraní de Ipitacito e Itaimbeguasu, por compartir con nosotros su *ñande reko*.

Al Dr. Fabio Ammar y a todo el personal del Teko Guaraní por su apoyo.

Al P. Leonardo González, a Jorge Ayala, a Joaquín Grundel y a todos los amigos y familiares que, con su apoyo logístico, permitieron que, como familia, pudiéramos trasladarnos al chaco boliviano con dos niños pequeños.

A los compañeros y autoridades de nuestros empleos, en los momentos, en que fuimos al chaco boliviano: Dirección del Liceo Nº 68, Inspección de Filosofía, Departamento de Enfermería en Salud Mental de la Facultad de Enfermería (Universidad de la República), Departamento de Enfermería y Dirección del Centro Hospitalario Pereira Rossell y al Departamento de Enfermería y Dirección del Hospital Psiquiátrico “Dr. Teodoro Vilardebó”, por su apoyo.

A la Dra. Lydie Oiara Bonilla, por ser la orientadora del presente trabajo de investigación, por sus enseñanzas y apoyo desinteresado.

A la Universidad de la República, en su Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, particularmente a la Unidad de Profundización, Especialización y Posgrado. A los funcionarios; a los docentes que nos compartieron sus conocimientos en los Cursos y Seminarios y a los compañeros de generación de la Maestría.

A todos los autores citados en la bibliografía por tanto estudio, reflexión, compromiso e investigación, que nos ayudaron en nuestro trabajo.

Ojalá que el apoyo, esfuerzo y cariño de tantas personas e instituciones se vea reflejado en ésta disertación… sin duda que las fortalezas de éste trabajo son éstas construcciones colectivas… y las debilidades son nuestras limitaciones para captar tanta vida compartida…

Índice

página

Introducción

"Tú que puedes vuélvete, me dijo el río llorando;
los cerros que tanto quieres, me dijo,
allá te están esperando".

Atahualpa Yupanqui

Dentro de la *Maestría en Ciencias Humanas*, cursada en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación perteneciente a la Universidad de la República, hemos optado por cursar la orientación en *Antropología de la Cuenca del Plata*. Dentro de dicha orientación intentamos profundizar en el área de *Antropología de la Salud*, entendiendo por la misma "la subdisciplina antropológica que entiende la Salud en el ámbito de la cultura, comprendiendo el trinomio Salud/Enfermedad/Atención como universal frente al cual cada comunidad humana ha debido desarrollar una respuesta específica y en la historia, para su comprensión y abordaje" (Fajreldin 2006: 96).

Como disertación para finalizar la maestría hemos elaborado una investigación sobre cuáles son las representaciones y las prácticas que, sobre el alcohol de los *Karai*[1], tienen los *Ava-Guaraní*[2].

A primera vista, podría parecer un tema ampliamente abordado; pero el antropólogo francés Marc Augé (1987) nos dice que "tal vez la etnología pueda, pues, ayudar a comprender lo que nos es demasiado familiar para que no nos resulte ajeno" (En: Achilli 2005: 59).

Comenzando el viaje, en el año 1999, tuvimos la oportunidad de compartir un tiempo de nuestras vidas con los habitantes de un pequeño poblado de origen guaraní, a unos veinticinco kilómetros al norte de Goya, Provincia de Corrientes, en la República Argentina. La vida transcurría en torno al río Paraná, lugar de encuentro, para estos pobladores del río. Del recuerdo

---

[1] Actualmente es el "denominativo con el que los guaraníes del Chaco Boliviano designan a la gente extraña, foránea, blanca" (Ortiz 2004: 17). Antiguamente éste término se utilizaba, entre los guaraníes, para designar a sus "profetas", dado que "los *karai* eran líderes carismáticos, mucha veces itinerantes, que actuaban sobre todo en períodos de crisis. Eran ellos, como conciencia crítica del grupo, quienes percibían el mal en la tierra y luchaban contra éste" (Chamorro 2004: 73).
[2] Una de las etnias guaraní, habitantes del *chaco boliviano* (sudeste de Bolivia).

surge que, frente al rancho (hecho de tierra, mezclado con greda y “bosta” de animal, troncos y *tacuaras* y techo de paja) donde vivíamos[3], se encontraba un montículo de tierra donde había un sencillo banco de madera, debajo de un árbol y luego la arena que desembocaba en el río… Era un espacio aglutinador en donde los niños jugaban por la mañana y la tarde, los hombres tomaban *poro* (*mate*) y fumaban sus cigarros, hechos con hojas de tabaco, en la tardecita y al pie del cual, en la noche, alrededor del *tata* (*fuego*), las mujeres hacían tortas fritas, mateaban, fumaban, charlaban y pescaban, mientras cuidaban a sus hijos que jugaban… algo así como un espacio trascendente, una *Ɨvɨ Maraëɨ*[4], la *Tierra-Sin-Mal*, es decir “ese lugar privilegiado, indestructible, donde la tierra produce por sí misma sus frutos y donde no hay muerte” (Clastres 1993a: 34), pues “era un lugar accesible a los vivos, un lugar donde, “sin pasar por la prueba de la muerte”, se podía ir *en cuerpo y alma*” (Clastres 1993a: 35). De aquí se desprende que “ninguno de los etnólogos que, desde Nimuendajú, estudiaron a los guaraníes, pudo dejar de subrayar la importancia que estos indios otorgaban a su vida religiosa” (Clastres 1993a: 10).

Junto a esta imagen rememoramos, también, nuestro trabajo de peón en las chacras de tomate. Aquí se pierde esa visión tan idílica y las largas jornadas de duro trabajo compartido con los vecinos, eran ahogadas por el alcohol que el patrón brindaba, el cual era descontado del salario, por lo cual prácticamente trabajaban por nada. Pues la modalidad de pago era de dos maneras: la primera (nuestro caso) un magro salario pagado los sábados, que se veía mermado por el consumo en la casa del capataz que vendía mercaderías, alcohol y tabaco a un precio muy superior al del pueblo cercano. Los sábados, la jornada diaria de trabajo (llevada a cabo de lunes a sábado de 7 a 12 y de 14 a 19 horas), era “cortada” por el capataz a las 17 horas quien invitaba la primera ronda de alcohol; cuando “pagaba”, cercano a las 20 horas, la mayoría de los peones se encontraban alcoholizados y su escaso salario se veía notoriamente disminuido. Otra modalidad de pago, propia de los

---

[3] Junto a dos religiosos católicos franceses pertenecientes a la Fraternidad Hermanitos de Jesús, que seguían los pasos del Beato Charles de Foucauld (1858- 1916), religioso y sacerdote francés; viviendo “insertos” en una comunidad “marginada” compartiendo “la suerte” de sus pobladores.

[4] Utilizamos la caligrafía *chiriguana* o *ava-guaraní* (*ɨvɨ* significa *tierra*) que difiere, en algunos aspectos, de la utilizada por los grupos *mbya-guaraní* en Paraguay (*yvy*, *tierra*).

"bolivianos", según los peones, era trabajar por mercaderías sin salario pero con la correspondiente ronda de alcohol al mediodía que la "generosidad" del patrón invitaba a una breve pausa laboral… a la larga el precio de las mercaderías hacia que los peones se endeudaran con los patrones y quedaran "ligados" o "enganchados" a la chacra.

En los contextos de las relaciones económicas de las poblaciones indígenas, el alcohol de los "Karai" es introducido para servir de "moneda", como parte de un "salario", etcétera (Ferreira & Coloma 2005). Por lo tanto, comenzamos a vislumbrar como el consumo de alcohol, junto a la depresión que origina en el Sistema Nervioso Central (Rigol & Ugalde 1991, González 1998, Morrison 1999, Gelder et al 2000, Buning et al 2004, Megías et al 2005), puede llegar también a ahogar los espacios comunitarios, promover la violencia familiar y cerrar la apertura hacia el otro; como así también la "despersonalización"[5] que producía, pues, estos pobladores hablaban continuamente guaraní pero cuando se emborrachaban se insultaban en castellano diciéndose "indio de mierda".

No obstante, ese tiempo vivido en "Puerto Viejo", nos marcó profundamente. Vuelven los recuerdos de personas, noches, charlas, mateadas, trabajo, fútbol, paisaje, pesca y lecturas, sobre todo una que hicimos de un manual para agentes comunitarios de salud, donde más o menos se le sugería al agente de salud, algo así como: *no hay que trabajar contra la medicina indígena, ni para la medicina indígena, sino con la medicina indígena*.

Nos encontrábamos buscando… *"andábamos sin buscarnos, pero sabiendo que andábamos para encontrarnos"*[6]... y en ese contexto guaraní observábamos la falta de profesionales, particularmente en lo sanitario y educativo. Así fue como nos encontramos optando por formarnos en las áreas de salud[7] y educación[8]. Le hicimos caso a don Atahualpa y nos volvimos a este otro río, que le da su nombre a la Cuenca del Plata, con la intención de *metei ara ayuyeta*, *algún día he de volver*…

---

[5] Pues altera toda la gama de la *constelación de relaciones sociales*, como el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908- 2009) definía a la persona.
[6] Cortázar, Julio. 1985. Rayuela. Seix Barral. Buenos Aires. p. 13.
[7] Licenciado en Enfermería, egresado de la Facultad de Enfermería de la Universidad de la República (Uruguay).
[8] Profesor de Filosofía, egresado del Instituto de Profesores "Artigas" (Uruguay).

Compañero de esas búsquedas fue Walter “Nacho” Aguirre, sacerdote diocesano uruguayo, misionero durante varios años con comunidades guaraníes del chaco boliviano, un *paí miní*[9], a quien los guaraní “bautizaron” *mburika*, que significa *burro*; con quien fuimos aprendiendo, parafraseando al antropólogo inglés Tim Ingold, la “pasión por la diferencia”, como fundamento de la reflexión antropológica. Él, sin saberlo, nos fue acercando al pueblo guaraní…

En enero de 2006, Tarcisio Ciabatti, sacerdote franciscano y misionero italiano, un *paí tuyá*, o *taturapua*, es decir *armadillo,* como lo llaman los guaraní, quien hace más de 35 años está en el chaco boliviano y es coordinador del convenio entre la Escuela de Salud del Chaco Boliviano *“Tekove Katu”* (*vida saludable*) y el Ministerio de Salud y Deportes del Estado Plurinacional de Bolivia, nos invita a ir a trabajar como docentes de Enfermería[10]. Dicha Escuela, tiene como meta, “responder a las necesidades de salud de los Pueblos Nativos a través de la formación y capacitación de un personal adecuado; implementar y fortalecer servicios de salud conforme a su cultura e incentivar la investigación científica”[11].

Los eneros siguientes fuimos volviendo al chaco boliviano, donde un “abuelo” Ava-Guaraní nos “apodo” *carumbe*, que equivale a *tortuga*, “porque es lenta pero segura y por eso inteligente y con su caparazón los animales no pueden hacerle daño” (Varón Ava-Guaraní, 68 años).

Este breve aspecto autobiográfico, nos sirve de preámbulo para tratar de hacer confluir la Antropología Social, con nuestras profesiones de base que apuntan a incentivar la reflexión filosófica sobre el hombre y sus cuidados[12]. Cuestiones que podrán parecer antagónicas, pero nos sentimos viajeros… “el

---

[9] En cada misión establecida por los jesuitas con los guaraníes, en los siglos XVII y XVIII, que más adelante abordaremos, había dos sacerdotes, el cura, *paí tuyá,* responsable de la economía y de la planificación y el vicario, *paí miní,* que comúnmente era un joven destinado a aprender la lengua y cumplía las funciones de catequista con responsabilidades espirituales.

[10] Junto a mi esposa, también licenciada en Enfermería y licenciada en Psicomotricidad (egresada en ambas por la Universidad de la República).

[11] Convenio de Salud (Bolivia) y Escuela de Salud del Chaco “Tekove Katu”.

[12] La enfermera francesa Marie Françoise Collière (1930- 2005) nos planteaba que la *Enfermería* es *“el arte de cuidar”.*

etnólogo se encuentra siempre de viaje… en la medida que es un viajero de lo interno…” (Augé 2007b: 70), aunque “el etnólogo, como tal, es hogareño, puesto que sabe que persigue a una irrealidad: la de un conocimiento imposible” (Augé 2007b: 67); por lo visto las coyunturas dialécticas siempre nos acompañan.

0. 1. Antecedentes

A nivel de investigaciones científicas precedentes, con respecto al estudio del “problema” del alcohol, queremos puntualizar que ya en el Primer Congreso Mundial de las Ciencias Antropológicas y Etnológicas, celebrado en Londres en 1934, llegaron a la evidencia de lo que “resultó ser un caso clásico de experimentación natural: una sola especie (Homo sapiens), una sola sustancia (el alcohol) y una gran diversidad de comportamientos” (Langdon 2005: 22, nuestra traducción[13]).

Contemporáneamente estudios *etnomédicos*[14] realizados en Brasil con los Kaingang[15] del Estado de Paraná (Kohatsu et Oliveira 1999), los Maxacali[16] de Minais Gerais (Torreta 1997) y los Bororo[17] de Mato Grosso (Quiles 2000), muestran un consumo elevado y generalizado de alcohol en población indígena (En: Ferreira & Coloma 2005).

En lo que respecta a la prevalencia de este problema, “la tasa de alcohol varía entre los diferentes grupos de una misma etnia basado en características como la edad, el sexo o la religión" (Langdon 2005: 22, nuestra traducción[18]) y, como ya remarcamos, “se asocia a otros problemas como la violencia social

[13] Original en francés.
[14] “La antropología médica es una de las más importantes especializaciones de las ciencias antropológicas. Nacida con el objetivo de orientar la investigación antropológica en torno a las formas con las que, en las diferentes sociedades los seres humanos viven, representan y afrontan el sufrimiento y la enfermedad” (Pizza 2006: 267).
[15] Los *“hombres del bosque”*, se encuentran en la región centro- sur de Brasil.
[16] Habitantes del sudeste de Brasil.
[17] Pueblo indígena de la amazonia brasileña, estudiados por Claude Lévi-Strauss, quien vivió con ellos en la segunda mitad de los años 30, del pasado siglo.
[18] Original en francés.

(Simonian 1998), la persistencia de un estado general de salud deficitario y una alta tasa de suicidio entre algunos grupos como los Kaiowá/Guaraní[19] y los Tikuna[20]" (Langdon 2005: 19, nuestra traducción[21]).

Las investigaciones en el área de la Antropología de la Salud[22], nos han permitido acercarnos al problema del consumo de alcohol, desde otras miradas que nos permiten acceder a otro tipo de abordaje. Es así que "por intermedio de la pesquisa, fue posible percibir la diversidad de situaciones ligadas al consumo de bebidas alcohólicas, con el contexto en que se bebe, la intensidad del consumo, las variaciones en los estilos de beber y, principalmente, si la bebida constituía un problema para aquella comunidad" (de Oliveira 2004: 70, nuestra traducción[23]).

Como así también, "el fenómeno del uso de bebidas alcohólicas entre los Mbyá-Guaraní[24] se sitúa en el interior de una cultura de contacto (Cardoso de Oliveira 1976) producida durante el proceso histórico de contacto interétnico. Al consumo de alcohol se agrega un conjunto de prácticas y significados que articulan las concepciones y el estilo tradicional del grupo y los elementos de la sociedad occidental incorporados a ese universo (alimentos, músicas, bebidas alcohólicas, etc), formando una "cultura de beber" específica" (Ferreira 2004: 93, nuestra traducción[25]).

Por su parte, el consumo de bebidas fermentadas tradicionales, tiene otras representaciones: "la chicha es consumida habitualmente para producir un consenso sobre la comunidad, cuando aparecen divergencias en determinadas cuestiones –como la elección de nuevos capitanes–, para establecer relaciones de amistad entre dos grupos o para hacer el trabajo y

[19] *"Pueblo del bosque"*, etnia guaraní habitante del estado de Mato Grosso do Sul, en Brasil.
[20] Pueblo amerindio habitante de los grandes ríos, entre Perú y Manaos (Brasil) y el Trapecio Amazónico (Colombia).
[21] Original en francés.
[22] *Antropología de la Enfermedad*, *Antropología de la Salud*, *Antropología Médica*, *Etnomedicina*, etc, si bien pueden utilizarse como sinónimos, no obstante implican concepciones diferentes.
[23] Original en portugués.
[24] Pueblo guaraní que habita en los países de Argentina, Brasil y Paraguay.
[25] Original en portugués.

celebraciones comunes (...) no hay más chicha, la fiesta termina y la gente vuelve a su casa contenta" (Langdon 2005: 30-31, nuestra traducción[26]).

Pero, las diversas perspectivas de consumo de bebidas alcohólicas, también nos sugiere un campo de confrontación. “Los Bororo tradicionalmente se preparaban para beber su chicha y ser felices sin violencia. Hoy en día, el comportamiento de los bebedores de aguardiente se caracteriza por la agresión y la violencia física. Los valores asociados al comportamiento de la persona intoxicada, se han visto significativamente influidos por la introducción de bebidas destiladas, en el proceso violento de dominación e inserción de los amerindios en la sociedad que los rodea" (Langdon 2005: 32-33, nuestra traducción[27]).

En estas circunstancias algunos autores nos sugieren abordar otras vertientes. “Un aspecto fundamental es la comprensión de la noción de “espíritu” en este caso binario, permitió comprender la asociación del espíritu del alcohol que se casa con el espíritu de naturaleza telúrica del bebedor. En un sentido más amplio, la interpretación social explica que en las comunidades que no tienen casas de oración (*Opy*) son las más expuestas debido que no existe el vínculo con el Dios creador (*Ñanderu*) que protege de los peligros de la enfermedad y de tornarse bebedores” (Ferreira & Coloma 2005: 179).

En otro contexto, una investigación multidisciplinaria realizada por la Cruz Roja Suiza y el Ministerio de Justicia de Bolivia en el año 2006, nos dice que en Alto Parapetí (Departamento de Santa Cruz, Bolivia) perviven relaciones laborales servidumbrales en 26 haciendas. Existirían al menos 10 comunidades indígenas "cautivas" en Yaiti, Yapui, Yapumbia, Recreo, Itakuatia, Huaraka, Bajo Karapari, Alto Karapari, La Colorada y Tartagalito. A cambio de vivienda y alimentación, las familias trabajaban las tierras de los hacendados desde las 7 de la mañana hasta las 7 de la noche. Los patrones fían o venden con sobreprecio coca, alcohol, ropa usada, aceite y otros alimentos y de esta forma se genera una situación de endeudamiento permanente producto de una forma de explotación “paternalista” de mano de obra, situación que se da, también, en otras zonas de Latinoamérica (Geffray 1996, Bonilla 2005). Los

[26] Original en francés.
[27] Original en francés.

trabajadores no pueden salir de las propiedades en tanto no paguen sus cuentas acumuladas, las que puede llegar a ser vitalicias e incluso heredarse[28]. Como ya vimos es un "método" que se repite…

El nombre o título de un trabajo, de una manera u otra, representa y pretende transmitir el proceso de aprendizaje adquirido. De esa manera, a lo largo del proceso final de investigación le pusimos por título: *"Karu Guasu",* el *gran convite*. El mismo puede llevar a tener *"entre encuentros y desencuentros"*, dado que el vínculo *Ava-Guaraní–Karai*, en algunas circunstancias produce consensos y otras veces disensos en la interna de las comunidades guaraníes cordilleranas[29], sobre todo cuando se introduce el alcohol de los "Karai" y la problemática de su consumo. Aunque el abuso de alcohol, en los indígenas de Bolivia no es un fenómeno nuevo hay pocas investigaciones que la aborden, no obstante éste problema se encuentra abordado en otras regiones de América Latina, Norteamérica y Australia (Menéndez 1990, Menéndez & Di Pardo 1996, Gutmann 2002, Huarcaya 2003, De Oliveira 2004, Ferreira 2004, Perreault 2005, Langdon 2005, Ferreira & Coloma 2005, Caux 2011, Heurich 2011).

0. 2. Localización

La investigación se llevó a cabo en dos *Comunidades Ava-Guaraní*, pertenecientes a la *Capitanía de Kaaguasu*, del Municipio de Gutiérrez, Provincia Cordillera, Departamento de Santa Cruz, al sureste de Bolivia.

Se abordaron las comunidades de *Ipitacito* e *Itaimbeguasu*, para estudiar las *representaciones* y las *prácticas* que los habitantes de cada una de ellas, tienen sobre el alcohol introducido por los "Karai". "Estas representaciones incluyen "los procesos interrelacionados de percibir, categorizar y significar (otorgar sentido). Esta última, la significación, se privilegia como condición básica de todo proceso social" (Grimberg 1997)"

[28] Viceministerio de Tierras. 26 de noviembre de 2008. Unidad de Promoción Indígena y Campesina. Boletín Nº 82. La Paz.
[29] Habitantes de la Provincia Cordillera, Departamento de Santa Cruz, al sudeste de Bolivia.

(Ramírez 2009b: 44). Por su parte “las prácticas deben ser entendidas, siguiendo a Menéndez, como un proceso dinámico cuyos parámetros son el padecimiento, las estrategias de acción y las consecuencias de la integración socio-ideológica. Estas funcionan a nivel de todos los conjuntos sociales (Menéndez 1981)” (Ramírez 2009b: 44).



Figura 1. Ubicación de la Capitanía Ava-Guaraní de Kaaguasu, en la Provincia Cordillera, al sureste de Bolivia, donde se llevó a cabo la investigación (extraído de: www.educar.org).

También se consideró las percepciones de los estudiantes de la Escuela de Salud del Chaco Boliviano *"Tekove Katu"* en ésta problemática, con la finalidad de poder confrontar como la educación formal puede incidir en éste problema.

0. 3. Problemas y objetivos

La construcción de este proceso de investigación fue adquiriendo una lógica propia, según la concepción que manejamos acerca de lo *qué* quisimos conocer, de *cómo* intentamos abordar ese conocimiento y del *modo de construcción* del *objeto de estudio* al que pretendimos llegar (es decir, el resultante del proceso de construcción de la investigación), lo que implica decir que la construcción del objeto de estudio es recomponer el problema desde otra lógica; por eso elegir un "tema" es construir un "problema" (Achilli 2005: 45).

Desde estas coyunturas tratamos de plantearnos como *problemas* (es decir el *qué* de la investigación), a responder desde el presente trabajo: ¿qué representa el alcohol de los "Karai" para los Ava-Guaraní? ¿Cómo se vinculan los Ava-Guaraní con el alcohol de los "Karai"? ¿Cómo afecta a los Ava-Guaraní el alcohol de los "Karai"?

Para poder abordar dichos problemas, establecimos los siguientes *objetivos* (es decir el *para qué* de la investigación), como guías que nos permitieron realizar un acercamiento al mismo (Pineda et al 1994).

Como *objetivo general*, que "toma el problema de investigación a modo de una acción de conocimiento" (Achilli 2005: 50), nos planteamos:

- Determinar las representaciones y las prácticas que los Ava-Guaraní tienen del alcohol de los "Karai".

Como *objetivos específicos*, que "desagregan el objetivo general especificándolo y particularizándolo" (Achilli 2005: 50), nos planteamos:

- Conocer el uso y el consumo actual de bebidas fermentadas tradicionales que tienen los Ava-Guaraní.
- Reconocer el uso y el consumo problemático del alcohol, introducido por los "Karai", en comunidades Ava-Guaraní y su prevalencia a nivel de género y etapa del ciclo vital.
- Vincular estos "conocimientos".

0. 4. Metodología

Cuando se tiene la meta, es decir responder al problema de investigación y se establece la guía para llegar, los objetivos, lo que tenemos que plantearnos es ¿cómo transitaremos por ese camino? (Hernández et al 2003). De esa manera surgió la *metodología* como estrategia de investigación (es decir el *cómo* se investigó), lo que implicó "cumplir" con los *para qué*.

Como método de investigación se realizó un abordaje de tipo etnográfico. Utilizamos como técnicas de recolección de información, en este trabajo, la revisión bibliográfica, los antecedentes de investigaciones precedentes, las observaciones, los cuestionarios, las entrevistas y un diario de campo (donde día a día registrábamos nuestras impresiones) para analizar representaciones, percepciones, estrategias y prácticas[30].

El método etnográfico empleado, pretendió dar cuenta de la problemática del consumo de alcohol introducido por los "Karai", a través de las prácticas y representaciones que los Ava-Guaraní tienen en sus vínculos con el mismo. Desde estas perspectivas, "el método etnográfico se caracteriza por el conocimiento del "otro" a partir de la permanencia prolongada en el grupo de estudio y del compromiso, establecido en términos éticos y de relaciones humanas" (Ramírez 2009a: 65).

[30] Todas las fotografías utilizadas en éste trabajo son de nuestra autoría.

Como estrategia de investigación, vemos que "el método etnográfico implica una manera específica de acercarse a la realidad, con el fin de obtener información en profundidad sobre la temática que se desea abordar" (Ramírez 2009a: 64). Se pretendió, por lo tanto, con la presente investigación, obtener respuestas de lo que los Ava-Guaraní piensan, sienten y actúan con respecto al alcohol introducido por los "Karai".

Para comenzar el estudio, se realizó un primer acercamiento a las comunidades, en el mes de setiembre de 2009, solicitando al *Mburuvicha Guasu*, *Capitán Grande*, de la *Capitanía de Kaaguasu*, el permiso correspondiente para realizar la investigación, explicitando los objetivos y métodos de la misma. Allí se comenzaron a realizar las primeras entrevistas a autoridades de la capitanía, docentes, médicos, enfermeros, estudiantes, pastores, sacerdotes y comunarios. También participamos en la preparación de la fiesta de la primavera, donde se acopiaban cantidades inmensas de chicha, elaborada por los pobladores… y en el camino nos encontrábamos con los *karai* que traían el alcohol en sus *movilidades*[31]…

En el bimestre enero-febrero de 2010, continuamos con las entrevistas a las personas referentes, pudiendo iniciar las visitas a los hogares de los pobladores de las comunidades. Comenzamos a conocer desde una perspectiva *emic* a las comunidades, lo cual nos permitió identificar los principales problemas que, desde un punto de vista *etic,* observamos que en el ámbito de los procesos de Salud/Enfermedad/Atención tienen las mismas, pues "a través de dichos procesos se expresa la sociedad o la cultura, pero sobre todo las particularidades de toda una serie de grupos que operan en una sociedad determinada. Dichos grupos tienen saberes similares, pero también desiguales y diferentes al menos respecto a algunos de los sufrimientos, de las enfermedades o de las estigmatizaciones que los afectan" (Menéndez 2002: 323).

Tuvimos la posibilidad de participar en la fiesta de *Kuruyuky*, como en años anteriores, donde una vez más, muchos comunarios terminaban

[31] Forma en la cual designan, en el chaco boliviano, a los vehículos.

totalmente borrachos, al mezclar su chicha con el alcohol que vendían los *karai* al costado de la fiesta. Pudimos, también, participar en otras fiestas guaraníes, donde se celebraba con chicha, comida y música.

Durante el trimestre setiembre-noviembre de 2010, desde nuestra inserción[32] como docentes de Enfermería voluntarios en la Escuela de Salud del Chaco Boliviano "Tekove Katu", se finalizó con el trabajo de campo aplicando el método etnográfico, es decir tratando de estudiar los hechos "tal como ocurren" en el contexto, los procesos históricos, los cambios socioculturales, las funciones y papeles de una comunidad, mediante la observación, el cuestionario y la entrevista. "Lo que permite el método etnográfico es poder dar cuenta de las articulaciones que se dan entre las representaciones y las prácticas" (Ramírez 2009a: 66).

En el *desarrollo* de esta monografía (es decir el *modo de construcción*) encontraremos tres partes, cada una de ellos trató de responder a un objetivo específico. En una primera parte, abordamos el *ñande reko*, es decir *el modo de ser* guaraní, para hacer hincapié en el conocimiento del uso y el consumo actual de bebidas fermentadas tradicionales que tienen los Ava-Guaraní. Luego abordamos el reconocimiento del uso y el consumo problemático de *alcohol*, introducido por los *"karai"*, en comunidades Ava-Guaraní. En la tercera parte nos insertamos en la *ava rëta*, *zona ava*, para vincular estos "saberes" intentando llegar a "construir conocimientos para transformar- nos" (Achilli 2005: 43).

[32] Junto a mi esposa y nuestros dos pequeños hijos varones, que en ese momento tenían uno 3 meses y el otro 23 meses de vida.

Primera Parte

Ñande Reko



Figura 2. Mujer Ava-Guaraní de Itaimbeguasu preparando *chicha* (setiembre de 2009).

Las venas asfálticas, de las rutas, nos fueron llevando al corazón de Sudamérica, donde encontramos a los pueblos originarios, como se autodenominan. El corazón tiene su tiempo. Diferente. Para los que vivimos en la periferia arterial, nos parece muy lento. Pero cuando el fluir venoso nos acerca nuevamente a él, de a poco, comenzamos a caminar al unísono.

Pertenecemos a un miembro que está íntimamente integrado a éste corazón, pero que se ha ido desvinculando con el paso del tiempo. Como montevideanos, estamos de frente al río, grande como mar, esperando lo que nos llega al puerto… y así le damos la espalda a nuestra tierra adentro.

Este corazón, en donde habita el pueblo guaraní, nos recuerda que el origen de nuestro "río de los pájaros pintados" *proviene de allí, de ellos...*

De a poco, nos comenzamos a dar vuelta… entonces vemos que, nuestra vocación de caminantes por el subir y el bajar del sistema circulatorio de nuestro continente, necesita volver al "lento" pero firme ritmo cardíaco…

Esta reflexión (desde la Antropología Filosófica[33]) nos iba acompañando, y así la registramos en nuestro diario de campo, la primera vez que llegamos a una comunidad guaraní en el chaco boliviano, para comenzar el trabajo de campo[34]; teniendo el propósito de disponernos a conocer los Ava-Guaraní, desde aquellas crónicas e investigaciones que nos hablan de ellos y, fundamentalmente, poder escuchar, observar y aprender de ellos mismos[35], para acercarnos a su *Ñande Reko*, su *modo de ser*, en la búsqueda de la *Ɨvɨ Maraëɨ*, *la Tierra-Sin-Mal*…

[33] "Se puede llamar "antropología filosófica" a todo intento de asumir la problemática específica del hombre. Se trata de intentos que pretenden aclarar, según una reflexión metódica filosófica, el gran interrogante que el hombre se plantea a sí mismo: ¿qué significa "ser hombre"? En otras palabras, la antropología filosófica es la disciplina que toma al hombre como objeto de su investigación, en el intento de aclarar y de establecer en cierto modo su ser, esto es, los aspectos fundamentales de su esencia o naturaleza. Podría decirse también que la antropología filosófica (o filosofía del hombre) estudia al hombre desde el punto de vista del hombre, para enunciar en qué consiste el misterio del ser hombre" (Gevaert 1993: 21).

[34] Setiembre de 2009.

[35] Desde una concepción que nos lleva a "no" considerarnos "los autores" sino los que "recogemos" la información del "informante coral". El conocimiento antropológico no es sobre el otro, sino con el otro.

I. 1. Lingüística Guaraní

Cada vez que llegábamos a las comunidades cordilleranas nos presentábamos diciendo que veníamos de *Uruguay*… y por supuesto referíamos que esa palabra provenía del guaraní, con el significado más arriba señalado… pero a una mujer le llamó la atención nuestra explicación. La misma, pidiéndonos disculpas, nos sugirió que el nombre de nuestro país también admite otros significados, pues *uru*, también puede ser *gallina*, *tuguai* puede ser *cola* e *y* puede significar *río* o *agua*[36]; por lo que también "el paisito" podría significar *cola de gallina* o *cola de agua*. Nuestra sorpresa fue grande al escuchar esto, pero la mujer viéndonos confundidos nos dijo que no nos preocupáramos, pues estas dos denominaciones de "cola", hacen referencia al *fin* y, así hubiéramos seguido con esa incertidumbre si la misma no nos planteara que, esos significados implicaban que nos hallábamos *al final del territorio*, es decir *donde finalizaba el dominio guaraní* (Mujer Ava-Guaraní, 53 años).

La lengua guaraní pertenece a la familia lingüística tupí-guaraní (Hirsch 1997, Chamorro 2004)[37]. Con respecto a "su lengua", un Ava-Guaraní nos decía que la misma solo habla en presente. El pasado "ya fue" y el futuro "se verá", aunque "el lenguaje de los Ava solo utiliza el futuro cuando habla de la siembra" (Varón Ava-Guaraní, 51 años). Por eso "viven el día", pues el tiempo para ellos, como una línea cronológica como "nosotros" la concebimos[38], no tiene sentido pues la concepción guaraní se acerca al concepto de *espiral*

---

[36] Cf. *Diccionario Guaraní-Castellano y Castellano-Guaraní (1791) de Fray Pedro León de Santiago.* Nasini, Iván & Ortiz, Elio (ed). 1998. Teko Guaraní. Camiri.

[37] "Los grupos guaraní actuales pertenecen a la tradición denominada "tupiguaraní" en la arqueología y "tupi-guaraní" en la lingüística. Este tronco lingüístico se desarrolló por lo menos hace 2.500 años del tronco tupi, cuya formación se remonta a 5.000 años atrás… la expresión "familia tupi-guaraní" es una designación convencional que abarca 41 lenguas, de las cuales muchas ya son muertas, procedentes de una lengua ancestral que se acordó denominar proto-tupi-guaraní. Ésta sería para las lenguas indígenas clasificadas de tupi-guaraní lo que el latín es para la familia lingüística románica. La familia tupi-guaraní forma, con otras seis familias, el "tronco lingüístico tupi" comparable con el tronco lingüístico indo-europeo. Al final del siglo XX ella abarcaba solo en Brasil, 21 lenguas vivas, parientes entre sí, habladas por grupos tupi-guaraní modernos, esparcidos en trece estados brasileños y otros varios países. Por ejemplo, el mbyá es hablado también en Paraguay y Argentina, el kaiová o paĩ-tavyterã y ñandeva o chiripá, en Paraguay, y el Chiriguano en Bolivia y Argentina" (Chamorro 2004: 33 y 36).

[38] En contraposición a los "otros" como configurantes de un estigma. Este paradigma de "nosotros" y los "otros" fue criticado por el antropólogo francés Gérard Althabe (1932- 2004).

hermenéutica[39], donde lo vivido cada día se vuelve a relacionar con sus acontecimientos fundantes. De ahí la importancia de conocer sus mitos, ya que los mismos constituyen un sistema simbólico, desde su potencial evocativo, considerando el simbolismo como una realidad material que nos remite a algo inmaterial. "Los mitos piensan a los hombres", decía el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908- 2009).

Por eso traeremos el *Mito de los Gemelos*, recopilado en 1914 entre los Apapokuva-Guaraní[40] de Brasil, por el etnólogo germano-brasileño Kurt Unkel Nimuendajú (1883- 1945). Dicho mito, ocupa un espacio central en la cosmovisión guaraní, como "mito de origen y mito civilizador, a través del cual se conocen las causas del modo de hacer las cosas y de comportarse" (Melià 1988: 54) y es común a todos los guaraníes desde la costa atlántica, en Brasil, hasta la cordillera, en Bolivia. Podríamos decir que es la metáfora del camino migrante de los guaraníes, rumbo a *la Tierra-Sin-Mal…*

> *"Al caminar, Ñanderykey*[41] *hizo la mandasaya*[42]*. Su hermanito ya se había vuelto un poco más fuerte. Él se ahuecó una maraca y quería ir tras el rastro de su padre. El reunió a los Añay*[43] *para que bailaran. El mismo les enseño el baile…*
>
> *(…)*
>
> *Se baila bien durante todo el año y entonces el chamán obtiene (se le revela el camino). Cuando se ha cumplido el tiempo, le llega el camino. Entonces iremos también con él hacia el Este y llegaremos al agua eterna. Y nuestro padre (el chamán) pasa sobre el mar; sus hijos (discípulos) caminarán sobre la tierra y el agua estará seca para ellos.*
>
> *Entonces cruzamos y llegamos a la plantación de iaboticaba*[44]*. Allí si ya estamos por llegar a la casa de Ñandesy (Nuestra Madre), se encuentra la gran chacra (comunal) y la plantación de bananos. Y*

---

39 Utilizado, entre otros, por la Teología de la Liberación (Boff 1977, 1982, 2004).
40 Los *apapokuva* (los del arco largo), son un grupo *ñandéva* (los nuestros), guaraní, actuales habitantes de los estados de Mato Grosso do Sul y Paraná en Brasil.
41 El mayor de los gemelos, quien ocupa la posición del cenit, es decir se transforma en sol.
42 Especie de mandioca, que es un arbusto perenne cuya raíz almidonosa tiene un alto valor alimenticio, extensamente cultivado en Centro y Sudamérica.
43 Demonios.
44 Árbol nativo de Brasil, cuyo fruto agridulce, de color negro cuando está maduro, a modo de baya, diera la impresión de estar "pegado" al tronco.

nosotros pesando nos vamos y entramos al monte. Nuestra boca se seca y allí hay miel, que comemos. Y nosotros avanzamos y llegamos a la laguna de agua pegajosa; allí no bebemos aunque nuestras bocas están secas. Seguimos nuestros caminos y llegamos al agua buena y allí si bebemos. De allí vamos a la casa de Ñandesy. Mientras nos acercamos, llega el arara[45] *y nos pregunta: "¿qué quieren comer mis hijos? dice Ñandesy". Nosotros les respondemos: "queremos comer mbuiape (pan) dulce y también queremos comer bananos maduros". Luego seguimos y nos sale al encuentro Sabia. Él nos sale al encuentro y nos pregunta: "¿qué quieren comer mis hijos?". Nosotros le decimos: "queremos comer kaguijy"*[46]*. El regresa y se lo dice a Ñandesy. Al llegar Ñandesy llora. Ñandesy habla: "en la tierra ya se murieron ustedes. No se vayan más por allá quédense aquí".* (En: Aguirre 2006: 4).

I. 2. Territorio y pueblos

Los guaraníes, en su caminar, llegaron al *chaco boliviano*. El origen etimológico del nombre de éste territorio, según Magrasi (1987), deriva de que "cuando libres, o "salvajes", ellos (los pueblos indígenas) también practicaron *chacú* (chaco), palabra quechua que da nombre a la región y que hace referencia a una técnica de cacería colectiva por "cerco", encierro o rodeamiento, con ruido, humo o incendio de pastizal, para efectuar por "ojeo", caza intensiva y selectiva (más machos que hembras, más animales viejos que jóvenes)" (En: Silva 1998: 5); por lo que "tiempo atrás el Chaco era para los Quechua, un distrito de caza al pie de los Andes" (Zindler 2006: 40).

En ésta zona hallamos al pueblo *Chiriguano*. Éste vocablo, dado para designar a los guaraníes de la Provincia Cordillera (al sureste de Bolivia), tiene posturas encontradas. Por un lado, algunos autores nos dicen que "*chiri* se interpretó en general como palabra quechua para "frío", mientras que las especulaciones sobre el origen de *guano* o *guana* tuvieron diversos resultados:

[45] Ave sudamericana de la familia de los loros.
[46] Un tipo de chicha.

de guano del Quechua, como mencionan Biedermann y Zanardi, como "excrementos animales", o de *huana* ("castigar")" (Zindler 2006: 57- 58). Por lo que, para ellos, podría significar en forma peyorativa "excremento frío".

En 1890, el sacerdote franciscano y misionero italiano Angélico Martarelli (1836- 1906), coincidiendo con la anterior explicación nos refiere que "el nombre *chiriguano* (excremento frío) proviene de los Incas, que por desprecio así llamaron a sus individuos; pero estos, para distinguirse de las demás naciones, se dan por antonomasia el nombre de *Ava* (hombre); la mujer se llama *Cuña*, los mozos *Cunumi*, las mozas *Cuñantay*. Son también apellidados con los nombre de *Camba* (hombre rudo) y de *Tembeta*: derivándose éste último del botón que llevan en el labio inferior" (Martarelli & De Nino 2006: 86).

Por su parte, cien años antes de ésta afirmación, otra fuente, la de otro sacerdote franciscano y misionero español Pedro León de Santiago (1746-1800), autor en 1791 de *Diccionario Breve Chiriguane*, nos plantea que al utilizar el término *chiriguane* "adoptó la nomenclatura lingüística propia de los guaraníes, que definían a los avas del Chaco como los "parientes de la región fría". Se trata de una palabra compuesta por *chiri*, voz quechua que significa "frío", y por *guaná*, voz guaraní que indica "pariente". El apelativo de chiriguanos… hace pensar que tal denominación fue transformación fonética adaptada al habla castellana, más que una transformación originada por la lengua de los incas" (Nasini & Ortiz 1998: 4).

Por otro lado, los tres tomos básicos de introducción al tema *Los Guaraní-Chiriguano*, escritos por los sacerdotes jesuitas y misioneros españoles Bartomeu Melià (1988), Francisco Pifarré (1989) y Xavier Albó (1990), antropólogos el primero y el último y filósofo el segundo, quienes nos acercan magistralmente al mundo guaraní cordillerano, nos plantean que "según algunos estudios recientes el nombre original de este pueblo parecería ser *Chirionó* o, de manera aún más precisa, *Chiriguaná*, términos que nada tienen que ver con etimologías quechuas. Significarían más bien "el guaraní que ha tomado mujer Chané", o más genéricamente, el nuevo pueblo formado por la fusión de Guaraní y Chané (Saignes –Combès)… Por eso, y sin rechazar tampoco otras denominaciones vigentes y llenas de significado… usamos este

nombre de Chiriguano, controvertido pero prometedor. El nombre más genérico –Guaraní– nos recuerda que se trata de una gran familia… El nombre más específico –Chiriguano– subraya la identidad particular de los Guaraní occidentales, al pie de la Cordillera en lo que hoy es Bolivia. Y los otros nombres étnicos utilizados –Mbya, Ava, Isoseño, Simba…– ayudan a comprender matices más concretos de las diversas identidades e historias locales" (Pifarré 1989: 16-17).

Por lo tanto, "los denominan Chiriguanos, pero ellos reivindican su identidad Guaraní y prefieren ser llamados *Ava-Guaraní*" (Silva 1998: 256); de ahí que su autodenominación étnica es *Ava*, que significa *hombre*. Así desde una perspectiva *émica* de estudio, en la presente investigación, al grupo socioétnico *Chiriguano* lo llamaremos *Ava-Guaraní,* como prefieren auto-denominarse, como nos lo planteaba un guaraní quien nos decía: "soy *Ava* y no *chiriguano*, que es un invento de los españoles durante la conquista y significa *excremento frío*" (Varón Ava-Guaraní, 51 años). Pues ellos desde "esas *ñe' é porã*, esas *Bellas Palabras* resuenan todavía en lo más secreto de la selva que, desde siempre, abriga a aquellos que, llamándose a sí mismos *Ava*, los *Hombres*, se afirman de este modo depositarios absolutos de lo humano" (Clastres 1993b: 9).

No obstante, lo anteriormente expresado, "Lévi-Strauss observa que, para los indígenas, la humanidad cesa en las fronteras del grupo, concepción que se expresaría ejemplarmente en la gran difusión de auto-etnómicos cuyo significado es "los humanos verdaderos", y que implican por tanto una definición de los extranjeros como pertenecientes al dominio de lo extra-humano" (Viveiros de Castro 2002: 368, nuestra traducción[47]); de ahí que, en la encrucijada de los encuentros interétnicos, los distintos actores construyen sus auto-representaciones (Albert 1995).

Los *Ava-Guaraní* pertenecen a la macroetnia guaraní. Los *Guaraní* son un grupo de pueblos indígenas sudamericanos originarios de la región

[47] Original en portugués.

amazónica. Fueron llamados por los españoles carios, chandules, chandrís, etc (Azara 1943, Cabrera 1994, Chamorro 2004). “El nombre “Guaraní” viene de *guaryni* y con razón significa “guerrero”, como se puede leer en numerosos informes de misioneros y conquistadores: se los denomina amigos de la guerra y enemigos de la paz” (Combès-Saignes 1991)” (Zindler 2006: 57). Pues “la guerra aparece asociada a la danza y a los banquetes. “Pasan su vida a hacerse la guerra, bailar y emborracharse en los banquetes, que se encadenan sucesivamente” (el Corregidor de Chayanta, 1614, citado por Saignes 1982b: 79)... Las “solemnes borracheras” (ibid), de las que hablan espantados y escandalizados los conquistadores y los misioneros, son la afirmación de relaciones cuyo fundamento hay que buscar en la religión” (Melià 1988: 52).

I. 3. Migraciones

Según diversas fuentes, los guaraníes llegaron a la Provincia Cordillera en varias oleadas migratorias provenientes, particularmente, del Paraguay; iniciándose el proceso, probablemente, en el siglo XV (antes de la llegada de los europeos) y prosiguiendo a lo largo del siglo XVI. Las causas de las mismas, podrían explicarse por cuestiones económicas (insuficientes campos de cultivos), tensiones sociales (rápidos crecimientos demográficos) y políticas (presión de otros grupos indígenas), entre otras (PDM 2003); aunque, según Melià (1988), las crisis económicas, fueron determinantes en las migraciones.

No obstante, las causas inferidas, se puede analizar, también, que “entre los etnólogos guaraní, a partir de Nimuendajú (1914) y Métraux (1927; 1930), ha ejercido una gran influencia la idea de que las migraciones guaraní tendrían como motivo decisivo la búsqueda religiosa de la Tierra-Sin-Mal. El guaraní estaría huyendo de un mundo amenazado de destrucción y estaría procurando una tierra donde no hay ni muerte ni enfermedad, donde la tierra se cultiva sola y donde se puede danzar y cantar en una fiesta sin fin. Esta búsqueda de una tierra-sin-mal se habría acentuado con la llegada de los conquistadores, quienes con sus enfermedades, malos tratos y muertes, habrían convertido la

tierra guaraní en una tierra-de-males, de la que hay que evadirse" (Melià 1988: 22).

De esa manera, "los Guaraní fueron ganando la Cordillera no sin pasar por guerras con las tribus del Chaco y de los llanos. También combatieron con los Inka. Según parece, llegaron por tres rutas principales: por el Pilcomayo hasta la región de Tarija (los del Paraná): ruta meridional; por el Chaco hasta la Cordillera Central (los del Paraguay): ruta central; por Chiquitos hasta el Guapay (sector Río Grande). Esta es la ruta más documentada por las crónicas españolas (los del Alto Paraguay): ruta septentrional" (Pifarré 1989: 25- 26).

En lo que respecta a la cantidad de migraciones y a las fechas de las mismas, hay distintas versiones. A modo de ejemplo, podemos decir que Alfred Métraux (1902- 1963), etnólogo de origen suizo, se opone a que en tiempos precolombinos los guaraníes hayan migrado hacia la Cordillera. Él "menciona que documentos históricos hablan de siete migraciones de los guaraní en los siglos XV y XVI: en el año 1471 o 1476, entre 1513 y 1518, entre 1519 y 1523, entre 1521 y 1526, 1539, 1564 y 1570 (Métraux 1948)" (En: Zindler 2006: 63). Por su parte, Francisco Pifarré, basándose en las crónicas españolas, nos plantea que: "antes de 1470 (quizás bastante antes)… cuando empieza a reinar el Inka Tupaq Yupanki (1471), los Guaraní ya están en la Cordillera. Se supone que habían llegado por el Chaco. Tupaq Yupanki guerreó contra los Guaraní durante unos dos años sin poderlos dominar" (Pifarré 1989: 27).

De esa manera, distintos autores (Azara 1943, Villavicencio 1989, Acebey 1992, Cabrera 1994, Silva 1998, Chamorro 2004, Martarelli & De Nino 2006), nos refieren que en el siglo XVI los guaraníes se expandían por regiones subtropicales de Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay[48]. En Bolivia, el

[48] El soldado y naturalista español Félix de Azara (1742- 1821), quien a fines del siglo XVIII (alrededor de la época, en la cual José Artigas fue su ayudante, en la demarcación de límites y establecimientos de pueblos en la frontera del imperio español con el portugués en Sudamérica) refiere: "cuando se descubrió la América poblaban los Guaranís la costa austral del río de la Plata… ocupando todas las islas del río Paraná e internándose en el país… hasta los veintinueve o treinta grados de latitud. Desde este paralelo se extendían por la costa oriental del dicho Paraná y en seguida por la del mismo Paraguay hacia los veinte y un grados de latitud… se prolongaban a sol caliente hasta la mar y ocupaban el Brasil… tenían también pueblos interpolados con los de otras naciones en la provincia de los Chiquitos y los Chiriguanás del Perú eran también Guaranís" (Azara 1943: 121).

pueblo guaraní habitaba un extenso territorio conocido históricamente como "la Cordillera" por lo menos desde el siglo XV. Los guaraníes cazaban, pescaban, recolectaban frutos y, más tardíamente, desarrollaron cultivos de subsistencia en Ivo (*Ivü*, ojo de agua), Kurujuky, Karaparicito, Itatiki, Iguembe, Ñoerenda, Guakaja, Ytirõke, Kamatindi y en otras ocupaciones de vieja data, en la Provincia Cordillera del Departamento de Santa Cruz (al sudeste de Bolivia)[49]. Hoy en día, los guaraníes se expanden por el oriente del territorio boliviano habitando en los Departamentos de Santa Cruz, Tarija y Chuquisaca, diferenciándose los *Ava-Guaraní* (habitantes del piedemonte andino), de los *Isoseños*[50] (habitantes del chaco boliviano) y de los *Simba*[51] (Hirsch 1997, Ortiz 2004, Chumiray 2005). También, actualmente, encontramos a los guaraníes en el noreste de Argentina (Salta, Jujuy, Misiones y Corrientes y en menor medida en Entre Ríos y Formosa), en el centro-oeste de Brasil (Mato Grosso del Sur, Paraná y Rondonia), en ambas regiones del Paraguay y supieron estar en el norte de Uruguay. Es decir abarcan, geográficamente, una gran extensión de la Cuenca del Plata.

I. 4. Misiones

Luego del “descubrimiento”, junto a la conquista del Nuevo Mundo, se dio la “evangelización” del mismo. La misma, fue emprendida por religiosos de distintas órdenes pertenecientes a la Iglesia Católica. Entre las Misiones o Reducciones de dichas órdenes, con los guaraníes, se destacaron los proyectos realizados por la Compañía de Jesús (jesuitas)[52] y por la Orden de Frailes Menores (franciscanos)[53]. Los jesuitas por mandato del papa Paulo III, emprenden para marzo de 1540 la misión de fundar reducciones y evangelizar

[49] Viceministerio de Tierras. 26 de noviembre de 2008. Unidad de Promoción Indígena y Campesina. Boletín Nº 82. La Paz.
[50] Etnia indígena guaraní que viven en 25 comunidades, a ambos lados del río Parapetí, en la Provincia Cordillera del Departamento de Santa Cruz, al sureste de Bolivia.
[51] Etnia indígena guaraní, habitantes en los departamentos de Chuquisaca y Tarija, al sur de Bolivia. “Simba es un término de origen quechua que significa trenza y hace referencia al peinado tradicional de los hombres… son las comunidades que mantienen vivos la vestimenta y otros usos distintivos tradicionales como el peinado y los adornos masculinos” (Ros & Combès 2003: 19).
[52] Fundada por San Ignacio de Loyola (1491- 1556), sacerdote y religioso español.
[53] Fundada por San Francisco de Asís (1182- 1226), religioso italiano.

pueblos, en tierras de América. Por lo tanto las misiones jesuíticas, se establecieron como un sistema de reducción indígena en una extensa área, lo que hoy abarca parte de Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay, a partir de una primera experiencia llevada a cabo en Juli (Perú) en 1576 y que concluyera en 1767, con la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles por el rey Carlos III.

"La divulgación de la fe cristiana sirvió al principio como justificación del derecho de España a las Indias. En los reales documentos está expresada como el mayor interés de los monarcas españoles. La conversión de los indígenas a la religión católica era el mayor objetivo de las misiones y su propia razón de ser. Como se suponía que "las costumbres salvajes y bárbaras" no se compaginaban con la fe cristiana, en 1567 el segundo Concilio de Lima decidió que había que enseñar a los indios a vivir "políticamente"[54], y así la conversión religiosa llevaba consigo también la conversión a la civilización europea, eso es, la reducción" (Zajícová 1999: 152).

En 1609 se estableció la primera misión jesuita, con los guaraníes, en San Ignacio Guasú (Paraguay) y le siguieron más de cincuenta fundaciones que, a mediados del siglo XVIII, contaban con cerca de 150.000 habitantes. En 1639, se publicó la obra del sacerdote jesuita y misionero peruano Antonio Ruiz de Montoya (1585- 1652), *Conquista Espiritual,* en la que se resumían todos los planteamientos teóricos de las misiones jesuíticas. Para la organización de estas misiones, que también fueron conocidas como "reino jesuítico", se partió de la idea de que se trataba de una "conquista espiritual", realizada al margen de los intereses de la encomienda y por lo tanto en conflicto con la sociedad colonial. "Los jesuitas chocaron sistemáticamente con los colonos españoles de hacienda. Estos resultaron, quizás, sus principales enemigos. Por ejemplo, en 1727, cuando se inició el movimiento de guerra chiriguano en el sector tarijeño, los colonos acusaban a los jesuitas de ser los culpables de todo lo que sucedía, mientras estos, por su parte, se defendían alegando que los verdaderos culpables eran aquellos" (Pifarré 1989: 215).

---

[54] Estos cónclaves eclesiásticos fueron, también, de vital importancia en la colonización española. "Así, el tercer Concilio de Lima (1582- 1583) ordena que a los indígenas les sean enseñadas las plegarias y el catecismo en su propia lengua: el *náhuatl* en México; el *quichua* en Perú; el *guaraní* en Brasil y Paraguay, hasta Santa Cruz de la Sierra (Tovar 1984)" (Chamorro 2004: 64).

La población guaraní, seminómada, tuvo que variar su forma de vida y reunirse, bajo la dirección de los religiosos, en "pueblos de indios" dispuestos en torno a una plaza en la que se celebraban todos los acontecimientos públicos. "De un espacio territorial con libertad de movimientos, recreación, esparcimiento y encuentro íntimo y familiar con los seres tutelares, en la misión el Chiriguano era transportado a un espacio de relaciones controlado, limitado, ajeno y extraño" (Pifarré 1989: 210). En ellos las viviendas colectivas sólo servían para almacenar los enseres, ya que la vida transcurría al aire libre. Estos pueblos contaban, entre otras cosas, con iglesia, colegio, talleres de diferentes oficios artesanales, hospitales, cementerios, casa para viudas y estaban rodeados por tierras donde los hombres se dedicaban al cultivo intensivo, especialmente de la yerba mate, que era uno de los elementos fundamentales del comercio, libre de impuestos, con la sociedad colonial; las mujeres tejían en sus telares y los niños iban a la escuela donde aprendían escritura, música, lectura, aritmética y religión.

Estas misiones organizadas por los jesuitas, regidos por el orden militar que los caracterizaba, fueron sumamente productivas y eficientes. Este estilo de misión, según los jesuitas, permitía la "evangelización no violenta de los indígenas guaraníes"; evidentemente, con la consecuente pérdida de hábitos, mitos, identidad cultural, etc. Los jesuitas aprendieron el guaraní y lo escribieron, pues los guaraníes solo tenían tradición oral, componiéndoles reglas gramaticales. Además enseñaron música, artes y manualidades, conservando en gran medida instrumentos nativos y técnicas autóctonas.

Por su parte "para el gobierno interno de la reducción se seguía el modelo hispánico y las Leyes de Indias; los jesuitas intentaron poner en práctica estas Leyes, que estaban vigentes, pero que en las colonias casi nunca se cumplían. Había un corregidor (la cabeza de la jerarquía indígena), encargado de la justicia, un teniente, dos alcaldes, cuatro regidores y varios alguaciles, todos guaraníes elegidos por el pueblo en presencia del sacerdote. Estos indios formaban el Concejo Municipal, con autoridad civil sobre la población. Junto con los dos jesuitas, este concejo tomaba las resoluciones necesarias para el mejor funcionamiento y desarrollo económico, tales como extender zonas agrícolas, crear nuevas praderas para el ganado, construir nuevos edificios, talleres, embarcaciones, etc. El corregidor y los dos alcaldes

tenían breves sesiones cada mañana con un jesuita. Las elecciones se hacían anualmente en enero (salvo en el caso del corregidor que era elegido por cinco años), sobre una lista preparada por las autoridades salientes que podía revisar el jesuita director de la reducción y los resultados eran confirmados por el gobernador de la Provincia. Desde el principio, los jesuitas aceptaron el sistema de los líderes naturales, los caciques, que en el primer momento habían convencido a su gente para que aceptasen las reducciones" (Zajícová 1999: 146).

Lo que pretendieron realizar los jesuitas, fue "ofrecer un modelo anticolonial dentro de la colonia, oponiéndose a la encomienda. Como participantes un tanto involuntarios en este experimento, los guaraníes tuvieron que abandonar su religión indígena, muchas de sus costumbres sociales, y someterse a la tutela jesuítica. En buena voluntad de protegerlos, los jesuitas restringieron las libertades y aislaron totalmente a los guaraníes de la sociedad colonial. Los guaraníes no podían hacer negocios si no por medio de los jesuitas. Con la idea de los jesuitas de autosuficiencia y prosperidad de las reducciones, todos tenían que cumplir un mínimo establecido de trabajo, pero el control probablemente perjudicó la iniciativa económica de los guaraníes. Después de entrar en la reducción, era muy difícil salir de ella" (Zajícová 1999: 155).

Los años que van de 1690 a 1696 fueron los de mayor actividad misional de los jesuitas en la actual Provincia Cordillera. "Los jesuitas tenían el propósito de vincular la Cordillera a las misiones del Paraguay, Chiquitos y Moxos. Dentro del sistema colonial, estaban en la vanguardia de la búsqueda de rutas de inter-comunicación entre las diversas provincias de la América Meridional" (Pifarré 1989: 114).

Pocos años antes de la expulsión de los jesuitas, en 1755 el convento franciscano de Tarija (al sur de Bolivia), "fue convertido en un Colegio de Propaganda Fide, equivalente a un centro con atribuciones especiales para promover y administrar el trabajo misional" (Pifarré 1989: 182). Desde allí los franciscanos visitarán y harán misiones en la Cordillera hasta ya entrado el siglo XX. "Básicamente los franciscanos, en los "principios y métodos", seguían el modelo experimentado en las reducciones jesuíticas: el uso de la lengua

nativa[55]; la estructura de urbanización del pueblo misional; la separación productiva entre el chaco comunal (*Tumpambae*: cosa de Dios) y los chacos particulares (*Avambae*: cosa del Ava o del Chiriguano); los contenidos catequéticos y educativos, los diversos artes y oficios; el calendario religioso, las fiestas, las solemnidades cultuales, la banda de músicos y las formas de gobierno dentro de la misión.

Sin embargo, la práctica franciscana podía diferir de la jesuítica en otros puntos: había más amplitud, o menos intransigencia, en las relaciones con el sistema colonial, aun cuando no faltaran roces frecuentes con hacendados, comerciantes, soldados y hasta con las mismas autoridades; los franciscanos fueron más providentes en las formas de favorecer a los indígenas y más tolerantes en los compromisos de estos para con la misión; fueron menos rígidos que los jesuitas, cuando llegaba el momento de utilizar soldados para ingresar y fundar misiones en las comunidades chiriguanas" (Pifarré 1989: 216)[56].

No todos los guaraníes de la cordillera aceptaban la "evangelización" traída por los europeos. Pues para algunos "el ingreso al mundo de los sacramentos, fomentado por los padres, originaba frecuentes reacciones de contrariedad. El cambio de nombre, que se exigía en el bautismo, era entendido como un cambio de personalidad. Bautizarse era hacerse español o *karai* (*oñemongarai*). Otras categorías de salvación, implícitas en el conjunto de la vida sacramental, como el pecado o la culpa voluntaria y personal, entraban en contradicción con la manera de entenderse la desgracia o el infortunio (*mbaemegua*)" (Pifarré 1989: 211).

La "misión" o "reducción", fue una alternativa que tuvieron los guaraníes en sus contactos con los europeos. Otra alternativa se dará, por ejemplo, a fines del siglo XVIII en las haciendas españolas donde se comenzaron a

[55] Los frailes franciscanos "debían quedarse al menos dos años en Tarija con la obligación de aprender la lengua general de los guaraníes y su variante de los *chiriguanes* del actual Chaco boliviano" (Nasini & Ortiz 1998: 1).

[56] "Los franciscanos no están organizados verticalmente, a través de una disciplina férrea y militar; sino horizontalmente, mediante lazos fraternos. Pero este espíritu fraterno que anima a la organización de su movimiento lo trasciende y es el "padrón" que regula sus relaciones con los demás hombres y el mundo" (Cayota 1992: 185).

encontrar cada vez más guaraníes que se ofrecían como fuerza de trabajo. "Las modalidades del trabajo zafrero se formalizaban de acuerdo al sistema del "enganche" o del "arreglo", que todavía conserva su plena vigencia en nuestros tiempos. El pago se recibía por el hábil mecanismo del "anticipo", en especie, prioritariamente a cuenta de alcohol y ropa. La ropa, en casos de desesperación, se intercambiaba por una tinaja de chicha" (Pifarré 1989: 152). Por eso se daba la ambigüedad entre la misión y la hacienda, como los dos filos de la misma espada del conquistador.

I. 5. Coyunturas históricas

Ésta región, en la cual nos encontramos, a partir del año 1776, comienza a formar parte del Virreinato del Río de la Plata, creado por el rey de España Carlos III (el mismo que nueve años antes expulsó a los jesuitas de sus dominios), como una escisión del Virreinato del Perú (fundado en 1542). El distrito del Plata, comprendía los territorios de las gobernaciones de Buenos Aires, Paraguay, Tucumán y Santa Cruz de la Sierra, el corregimiento de Cuyo y los corregimientos de la provincia de Charcas (Siles 1992). Estos territorios integran en la actualidad las repúblicas de Argentina, Bolivia, Paraguay Uruguay; como así también parte del sur de Brasil, norte de Chile y sur de Perú.

El 6 de agosto de 1825 se produce la independencia boliviana, transformándose en la República de Bolivia, y con los años la sede de su Poder Ejecutivo se instalará en el *Palacio Quemado*. "En 1875 los opositores a Tomás Frías arrojaron antorchas encendidas a la casa de gobierno desde la catedral contigua. Provocaron un gran incendio. Sin embargo, el fuego no les permitió llegar al poder. El edificio fue reconstruido, pero la fórmula *Palacio Quemado* parece referirse al país inflamable que Bolivia ha sido desde su fundación en 1825. Sobre ochenta y tres gobiernos, treinta y seis no duraron más de un año, treinta y siete fueron de facto y hasta el momento ningún historiador ha sabido precisar la cantidad exacta de golpes de Estado e intentonas militares" (Sivak 2009: 11). Sumado a esto, cuentan que en la segunda mitad del siglo XIX, "el dictador Mariano Melgarejo obligó al embajador de Inglaterra a beber un barril

entero de chocolate, en castigo por haber despreciado un vaso de chicha. El embajador fue paseado en burro, montado al revés, por la calle principal de La Paz. Y fue devuelto a Londres. Dicen que entonces la reina Victoria, enfurecida, pidió un mapa de América del Sur, dibujó una cruz de tiza sobre Bolivia y sentenció: "Bolivia no existe". Para el mundo, en efecto, Bolivia no existía ni existió después" (Galeano 2003: 193).

En estas coyunturas, donde a la época colonial le sigue la época republicana sin que trajera cambios para los guaraníes, la historia de los Ava-Guaraní es de luchas continuas[57]. Los *kereimbas* (*guerreros*) guaraníes defendieron los territorios cordilleranos y del chaco boliviano durante más de 300 años y repelieron con éxito a los ejércitos conquistadores en el incario, en la colonia e inclusive en los primeros años de la República[58]. "No hace siquiera cien años", se escribía en 1989, "el Pueblo Chiriguano seguía siendo en toda América el reducto autóctono más importante que con cierto éxito había logrado frenar cuatro siglos de constante presión para ser "conquistado" y "civilizado" por quienes codiciaban su territorio. Con los Mapuche al sur de Chile, que sucumbieron sólo una década antes, son los grandes testimonios indígenas de resistencia anticolonial en este continente.

Lamentablemente correspondió ya al ejército del flamante Estado Boliviano dar un final brutal a esta heroica y desesperada resistencia. En *Kurujuky* las flechas y palos de miles de defensores no pudieron ante las armas de fuego del ejército. Era el 28 de enero de 1892" (Pifarré 1989: 15).

Después de este enfrentamiento, entre los guaraníes y las tropas del ejército boliviano, donde cientos de *kereimbas* fueron aniquilados, los guaraníes pasaron a vivir como *tembiokuai*, *siervos*, de los *karai*. "Se estableció la *consigna del silencio* para conservar la vida, por ningún motivo se debería hablar o reclamar el derecho a la tierra ni levantar la voz a los patrones, pues podrían ser denunciados como participantes o simpatizantes de algún

---

57 A modo de ejemplo, podemos decir que "son el único pueblo al cual el Rey de España declaró formalmente la guerra" (Ros & Combès 2003: 19), declaración hecha por el Virrey Francisco de Toledo en 1574.

58 Viceministerio de Tierras. 26 de noviembre de 2008. Unidad de Promoción Indígena y Campesina. Boletín Nº 82. La Paz.

alzamiento como el de Apiaguaiki Tumpa[59]. Una sospecha o una denuncia en ese sentido equivalía a ser sentenciado a muerte o a ser desterrado, vendido a las minas del altiplano o a la siringa del oriente" (Chumiray 2005: 12).

Según Bernardino de Nino (1868- 1923), sacerdote franciscano y misionero italiano, en su *Etnografía Chiriguana* (1912), "el Ejército republicano fragmentó y repartió los fértiles prados cordilleranos entre unos pocos privilegiados y encerró en las haciendas a los guaraníes en la condición de siervos de la gleba" (En: Viceministerio de Tierras 2008). De esta manera, la usurpación del territorio guaraní comenzó en la colonia, se consumó en la República y se exacerbó en el Siglo XX con reformas nacionalistas que agravaron las relaciones servidumbrales y la desigual distribución y uso de la tierra[60]…

Ya en pleno siglo XX el fuego cruzado de los paraguayos, por un lado, y de los bolivianos, por otro, encontraron en medio de la Guerra del Chaco (1932- 1935) a los guaraníes de la Cordillera, quienes notoriamente sufrieron las consecuencias de éste conflicto bélico originado, entre otras causas, por la codicia "karai" por el petróleo (Standard Oil) y los "problemas" de límites (Chumiray 2005).

Luego la Revolución de 1952 y la Reforma Agraria que se dio en Bolivia, trajo para la Cordillera, resultados diferentes a los esperados; pues casi todos los hacendados estuvieron a favor del Movimiento Nacionalista Revolucionario y "por eso fueron favorecidos con las mejores tierras y sin tardanza pudieron tener sus títulos de propiedad al día" (Villavicencio 1989: 60).

Entre 1966 y 1967, comenzando por la zona de Ñancahuazu, la Provincia Cordillera será testigo del intento de alzamiento "continental" llevado a cabo por el médico y guerrillero argentino Ernesto Guevara de la Serna (1928- 1967), conocido como "Che", y un grupo de guerrilleros cubanos y bolivianos y su aniquilamiento por parte del ejército boliviano entrenado y apoyado por los soldados "rangers" estadounidenses (Guevara 1999).

---

[59] Líder de los guaraníes en Kuruyuky.
[60] Viceministerio de Tierras. 26 de noviembre de 2008. Unidad de Promoción Indígena y Campesina. Boletín Nº 82. La Paz.

Pocos años después, “en 1971 cuando el general Banzer subió al poder, los hacendados se hicieron banzeristas y con ello consiguieron apropiarse de las tierras que todavía quedaban como baldías” (Villavicencio 1989: 60).

“En este tiempo encontramos a las comunidades dispersas organizativamente y culturalmente apagadas y con muy poca tierra para trabajar. Como individuos con nacionalidad boliviana los guaraníes estaban relegados al último lugar y pesaba sobre ellos el estigma de ser borrachos, dejados, flojos; el camba ignorante. Esta situación era y es aún aceptada en los pueblos karaí de Cordillera y muchas veces asumida por los propios guaraníes” (Chumiray 2005: 34).

Lo anteriormente reseñado nos lleva a visualizar que las repercusiones de las relaciones *Ava-Guaraní–Karai* “fueron diversas, pero de manera general se puede establecer que el siglo XX fue un siglo de afectación y transformación de la cultura guaraní hacia una nueva estructura social, administrativa y política de la comunidad; pero es menester recalcar que todas estas transformaciones sufridas han sido como “retoques” o “revoques” al gran pilar cultural ancestral del *Ñande Reko* o *modo de ser*” (Chumiray 2005: 22).

Los guaraní se han ido convirtiendo principalmente en agricultores, trabajando en forma comunitaria los *chacos*[61] comunales y familiarmente los chacos particulares (como en la época de las misiones). Aunque también, como estrategia de sobrevivencia, un alto porcentaje de “comunarios” se enrolan en trabajos temporarios (zafra, cosecha, construcción, etc), fuera de sus comunidades.

Así, en una gran asamblea realizada en la localidad de Charagua[62], en febrero de 1987, se constituye la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). La misma surgió del análisis de los problemas y necesidades de las comunidades,

[61] Forma en que los guaraníes de la Provincia Cordillera denominan su “tierra” de cultivo.
[62] Perteneciente a la Provincia Cordillera del Departamento de Santa Cruz, al sudeste de Bolivia.

donde se llegó a la conclusión de que "sólo podían llegar a resolver sus problemas si todos se unían en una gran organización" (Villavicencio 1989: 62).

Los *Ava-Guaraní* y los *Isoseños* han mantenido una organización política denominada "Capitanía", cuya autoridad máxima recae sobre el *Mburuvicha Guasu*, *Capitán Grande*. Por encima de la Capitanía se encuentra la Asamblea, en la cual deliberan comunarios y capitanes. "La Capitanía no es una organización netamente prehispánica, es el resultado de las relaciones con el poder colonial, la sociedad nacional y las transformaciones e innovaciones llevadas a cabo por los dirigentes indígenas. Los guaraníes apoyan a la capitanía porque esta constituye un frente de defensa ante la sociedad nacional y un espacio donde plantear sus necesidades y reivindicaciones" (Hirsch 1997). Actualmente son bastante más de 100.000 guaraníes, que viven en el *gran chaco boliviano*, pertenecientes a las tres etnias: *Ava-Guaraní, Simba* e *Isoseña*, repartidos en 25 Capitanías compuestas por 353 Comunidades.

La estructuración de la Capitanía, como entidad, debía de preservar el *ñande reko*, es decir *el modo de ser* tradicional, como así también la supervisación "del trabajo para el mejoramiento de la producción, de la infraestructura, salud, educación y otras necesidades básicas que debían ser resueltas en las comunidades. Estas necesidades a ser resueltas se agruparon en cuatro grandes áreas: Producción, Infraestructura, Salud, Educación" (Chumiray 2005: 31), a las cuales más adelante se agregó "Territorio".

La Asamblea del Pueblo Guaraní considera que estos son los cinco problemas principales, agrupándolos de la siguiente manera:

- Producción: agricultura, ganadería, comercialización.
- Infraestructura: caminos, atajados, obras, viviendas.
- Salud: postas, promoción, medicamentos.
- Educación: escuelas, cursillos.
- Territorio: tierra, tenencia.

Para abordar estos problemas, cuya sigla es "PISET" como lo denominan los guaraníes, se nombran responsables en los diferentes niveles

de la organización: Comunidad, Capitanía y Asamblea. En las comunidades la autoridad sigue siendo el *Mburuvicha*, seguido del *Vice Mburuvicha*, con dos colaboradores responsables (*Presidente* y *Vicepresidente*) en cada una de las cinco áreas; también algunas comunidades siguen teniendo sus alcaldes tradicionales (*yvyra iya*). Los cargos van de enero a diciembre[63], donde cada responsable entrega su informe y la comunidad lo puede volver a elegir, en una asamblea, que se realiza a fin de año y en democracia directa se eligen las autoridades. Las comunidades se agrupan en capitanías. En cada una de ellas hay dos responsables zonales, para las cinco áreas y cada capitanía tiene como cabeza principal al *Mburuvicha Guasu* (*capitán grande*). Por último, dos representantes de cada capitanía conforman la directiva colectiva de toda la Asamblea del Pueblo Guaraní, al frente de la cual se encuentra el *Presidente* (Villavicencio 1989).

I. 6. Bolivia hoy

A comienzos de 2009, nos encontrábamos en el chaco boliviano, cuando la población de Bolivia votaba, en las urnas, adherir o no al proyecto de reforma constitucional llevado adelante por el Poder Ejecutivo presidido por Evo Morales[64]. La propaganda contra el proyecto era "feroz" en el Departamento de Santa Cruz (cuyo gobernador "karai" es un notorio adversario de los movimientos indígenas); se acusaba, entre otras cosas, a quienes apoyaran la reforma de "matar a Dios" (pues uno de los puntos de la misma era la separación formal entre el Estado y la Iglesia Católica), con carteles que mostraban la imagen del "crucificado" tachada con una gran "X" de color rojo... con todo, el proyecto fue aprobado con un gran apoyo de los pueblos originarios. Así paso a constituirse el *Estado Plurinacional de Bolivia*.

La nueva Constitución Política del Estado, promulgada en febrero de 2009, se asienta, entre otros aspectos, en el reconocimiento de la existencia de más de treinta naciones y pueblos indígena originario campesinos y en el

[63] Al igual que en las antiguas misiones jesuíticas.
[64] En un referéndum celebrado el domingo 25 de enero de 2009.

derecho, que los mismos tienen, a la autonomía, contribuyendo a crear una Bolivia autonómica[65]. El artículo primero, de la misma, plantea que Bolivia es un Estado unitario y a la vez plurinacional, comunitario, intercultural y con autonomías; fundamentado, desde todos los ámbitos, en el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico (CIPCA 2009).

Ocho años antes, de que se produjera éste cambio en el paradigma de la "realidad" boliviana, según el último censo realizado en el año 2001, por el Instituto Nacional de Estadística (INE), de Bolivia, dicho país tenía un total de 8.274.325 habitantes, de los cuales el 50,2% eran mujeres y el 49,8% varones. De ésta población el 62,4% vivía en zonas urbanas y el 37,6% en áreas rurales. El país tenía una tasa de crecimiento del 2,7%.

Políticamente el país, que lleva el nombre del "libertador" Simón Bolívar (1783- 1830), se divide en nueve departamentos: La Paz (con 2.350.466 habitantes), Santa Cruz (con 2.029.471 habitantes, de los cuales el 50,5% eran varones y el 49,5% mujeres, situación inversa al porcentaje general de todo el país), Cochabamba (con 1.455.711 habitantes), Potosí (con 709.013 habitantes), Chuquisaca (con 531.522 habitantes), Oruro (con 391.870 habitantes), Tarija (con 391.226 habitantes), Beni (con 362.521 habitantes) y Pando (con 52.525 habitantes).

La ciudad principal del oriente boliviano es Santa Cruz de la Sierra, fundada el 26 de febrero de 1561 por el capitán español Ñuflo de Chávez, capital del *Departamento de Santa Cruz*, el cual es el de mayor extensión de toda Bolivia, con 370.621 km². Dicho Departamento tenía, en el censo, el 24,5% de la población total del país; de los mismos el 76,2% estaban en las ciudades y el 23,8% en el área rural (INE 2001). El Departamento de Santa Cruz, a su vez, está dividido en 15 Provincias, 150 Cantones y 56 Municipios; al sur del mismo, encontramos la *Provincia Cordillera* con una superficie de

[65] La actual carta magna reconoce "alrededor" de treinta y seis naciones originarias en Bolivia, ofreciéndoles, a cada una, la posibilidad de la autonomía. Decimos "alrededor" pues, los grupos étnicos con muy poca población, son muy difíciles de datar, ya que pueden tender a la dispersión en el área urbana o a la asimilación con otro pueblo indígena. La anterior constitución reconocía solamente tres naciones originarias: aymara, quechua y guaraní.

86.245 km², ocupando un 23,3% de la superficie total del Departamento, constituyendo la Provincia más extensa de Bolivia.

I. 7. Ava rëta

La *Ava rëta*, o *zona ava*, es el territorio donde habitan los Ava-Guaraní[66]. El mismo encuentra en el entorno de la "Cordillera", su enclave vital.

Durante la época colonial, los españoles llamaban a ésta región *"Cordillera"* o *"Cordillera de los Chiriguanos"*, dado que gran parte de la región estaba ocupada por los *Chiriguanos* (o *Ava-Guaraní*). Ya en tiempos coloniales, la real cédula del 17 de diciembre de 1743, refiere que el territorio de la Provincia Cordillera llegaba hasta las orillas de los ríos Pilcomayo, por el sur, y Paraguay, por el este. Más de ochenta años después, y ya en período republicano, por decreto del entonces presidente del país, Mariscal Antonio José de Sucre, fue "creada" la Provincia Cordillera, junto con cinco departamentos de Bolivia, el 23 de enero de 1826. Treinta años pasaron y un nuevo decreto fechado el 24 de setiembre de 1857 suscribe que, la Provincia Cordillera, queda bajo la influencia de la jefatura política del Departamento de Santa Cruz (PDM 2003).

El nombre de *Cordillera* dado a ésta Provincia, como dijimos, por los españoles en la época colonial, se debe a su topografía, pues su elevación promedio, sobre el nivel del mar, asciende a los 1.240 metros. Un tercio de éste territorio se halla sobre ramificaciones de la cordillera Oriental, estando constituida por cadenas paralelas, orientadas de norte a sur, que van paulatinamente descendiendo su altitud, hasta concluir en series de colinas de poca altura. El resto del territorio, es decir las dos terceras partes restantes, son llanuras poco húmedas y cubiertas de vegetación. En éste hábitat es característico el clima seco, caluroso durante el día y frío por las noches (PDM 2003).

---

[66] Abarcando las zonas de Charagua, Kaamiri (Camiri), Kaaguasu y Karovaicho (Ortiz 2004, Chumiray 2005).

La Provincia Cordillera tenía, en el referido último censo, una población de 101.733 habitantes (INE 2001). La misma limita al norte, con las provincias de Chiquitos y Andrés Ibáñez; al sur, con la República del Paraguay y el departamento de Chuquisaca; al este, con la provincia Germán Busch y al oeste con el departamento de Chuquisaca y las provincias Florida y Vallegrande. Geográficamente, junto a las provincias de su alrededor, forma parte de lo que se denomina *Chaco Boliviano* donde habitan unos 70.000 guaraníes (INE 2001)[67].

Políticamente la Provincia Cordillera está dividida en siete secciones o municipios: Lagunillas, Charagua, Cabezas, Cuevo, Gutiérrez, Camiri y Boyuibe. La capital provincial es Lagunillas, siendo la ciudad de Camiri la más importante de la Cordillera.

El *Municipio de Gutiérrez* es la quinta sección municipal de la Provincia Cordillera, creado por ley el 29 de octubre de 1940, con dos cantones: Gutiérrez e Ipitá; décadas después, con la aplicación de la Ley de Participación Popular, se le agrega el cantón Eiti. También, el municipio, se divide en dos distritos, establecidos en 1997 en un proceso participativo: un distrito al sur denominado “Gran Kaipependi Karovaicho” y un distrito al norte denominado “Kaaguasu” (PDM 2003).

En lo referente a la orientación y clima, se encuentra ubicado entre los 19º00’ y 19º52’ de latitud Sur y entre los 63º13’ y 63º27’ de longitud Oeste[68], en los valles chaqueños, entre los macizos de Ñankaguasu (al oeste) y Sararenda y Charagua (al este), al pie de las serranías del subandino, siendo su superficie territorial de 4.023 km². El municipio, como ya vimos en el resto de la provincia,

---

[67] Otras fuentes refieren unos 131.000 guaraníes, es decir, un 1,6% del total de la población boliviana. “Estas cifras absolutas son estimaciones aproximadas porque el Censo 2001 sólo preguntó la autoidentificación a los mayores de 15 años y de ahí hay que inferir la de los menores” (CIPCA 2009: 18).

[68] Podríamos ubicarlo al “límite” de la Cuenca del Plata, pues la misma se encuentra ubicada entre los paralelos 14º y 37º de latitud Sur y los meridianos 43º y 67º de longitud Oeste, con aproximadamente 3.200.000 km², abarcando parte de Bolivia y Brasil, la totalidad de Paraguay y gran parte de Argentina y Uruguay; siendo geopolíticamente fundamental en Sudamérica, pues abarca zonas con distintas características hidrográficas, económicas y socioculturales. (En: Organización de los Estados Americanos. 2006. Departamento de Desarrollo Sustentable).

tiene el característico clima del chaco boliviano: cálido y seco. Las temperaturas máximas, que se dan entre setiembre y noviembre, sobrepasan los 40º C y las temperaturas mínimas se registran, de mayo a julio, cuando apenas supera los 5º C como consecuencia de los frentes fríos provenientes del sur. La estación de lluvia se extiende de noviembre a marzo (PDM 2003).

Con respecto a la población, según el último censo, el municipio contaba con 11.393 habitantes, de los cuales 5.710 eran mujeres (50,1%) y 5.683 eran varones (49,9%) y el 96,1% de todos ellos eran pobres (INE 2001)[69]. En lo referente a los distintos grupos etarios, se puede apreciar una nítida "pirámide" poblacional, donde la base está constituida por un 73,1% de niños de 0 a 9 años y la cumbre por un 1,4% de personas de 80 años o más.

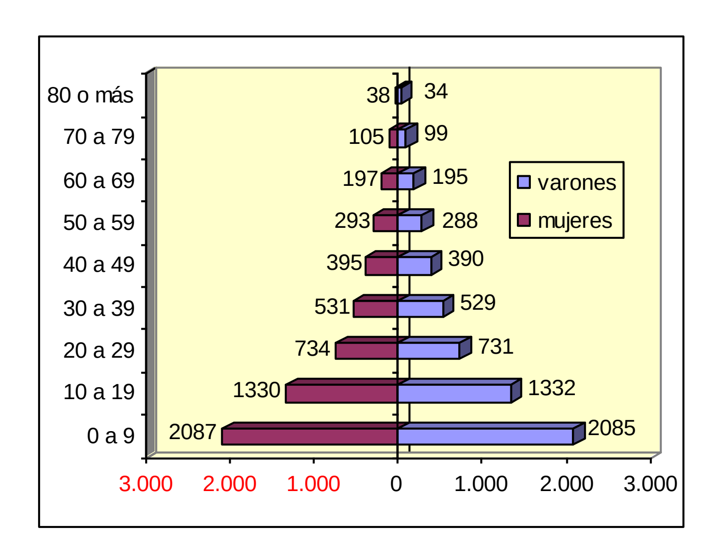


Figura 3. Población del Municipio de Gutiérrez, por edad en años y sexo, según censo 2001 (extraído de: PDM 2003: 20).

El *Pueblo de Gutiérrez*[70] es una localidad, ubicada al costado de la ruta número 9, que ensambla Pocitos (a unos trescientos cincuenta kilómetros al sur, frontera con la localidad de Salvador Mazza, perteneciente a la República

---

[69] Siguiendo el planteo del economista chileno Manfred Max-Neef (1993), una forma de medición de la pobreza es mediante el indicador de la Necesidades Básicas Insatisfechas. Las mismas son el conjunto de requerimientos psico-físicos, cuya satisfacción constituye una condición mínima necesaria para el funcionamiento y desarrollo de la vida humana en sociedad. Evidencia insuficiencia de ingresos, para acceder a un grupo de necesidades básicas: 1) alojamiento y equipamiento mínimo adecuado para el hogar, tipo de vivienda y hacinamiento; 2) infraestructura que garantice estándares sanitarios mínimos como disponibilidad de agua potable y luz eléctrica; 3) acceso a servicios de educación y 4) capacidad de subsistencia del hogar y jefes de hogar en relación a nivel educacional.

[70] Formalmente fundado en 1836.

Argentina) con Santa Cruz de la Sierra[71]. Dicho trayecto pasa por la columna vertebral del departamento cruceño. La misma es una de las pocas rutas asfaltadas con que cuenta la caminería boliviana. El Pueblo de Gutiérrez se encuentra situado a unos ochenta kilómetros al norte de Camiri y a unos doscientos quince kilómetros al sur de Santa Cruz de la Sierra.

El mismo es un pequeño poblado con calles irregulares debido a su característica topográfica (rodeada de cerros y surcado por una profunda quebrada). La mayoría de las viviendas, que cuentan con luz eléctrica y servicio de agua por cañería, son construcciones de una sola planta, con paredes de adobe o tabique (barro acomodado entre postes y varillas), revestidas con barro o ladrillos, pisos de ladrillos y techos de tejas o calaminas; cuentan con varios ambientes (provistos de ventanas y puertas para su ventilación) que se destinan a sala de estar, cocina y, como mínimo, dos dormitorios. El aspecto de las mismas es arcaico, por lo que el pueblo adquiere un aspecto colonial (PDM 2003). Su población asciende a 751 habitantes, nucleados en 168 familias, con un promedio de 4,5 integrantes por familia (INE 2001).

Antiguamente, para unas fuentes, el paraje era conocido por algunos como *Yacuigua* (lugar donde acudían los pavos del monte), donde existía una vertiente y había un asentamiento chiriguano. Para otras, el origen del asentamiento está en un fuerte que se construyó para frenar el avance chiriguano y se lo conocía como *Ñandigua* (lugar de avestruces) (PDM 2003).

Éste pueblo fue descrito, a principio del siglo XX, por el misionero franciscano Bernardino de Nino, autor en 1912, como ya mencionamos, de *Etnografía Chiriguana,* quien refiere: "este antiguo pueblo es anterior a la ciudad de Lagunillas y figura en la historia de América desde los tiempos del Coloniaje.

Tiene una plaza espaciosa, un templo regular y aseado y la campiña es muy hermosa y productiva.

---

[71] Carretera internacional que une: Santa Cruz- Camiri- Yacuiba- Pocitos- Argentina.

La población es bastante numerosa, las casas están hechas con arte, los pobladores son muy unidos y funcionan en el pueblo dos escuelas fiscales, para niños y para niñas otra; esto indica que los Representantes de la Provincia procuran el adelanto de los pobladores.

Se nota, sí, escasez de agua potable; para esto se abrió una noria en tiempos pasados, la cual proporciona agua para los pobladores y para los animales, especialmente para las recuas de los arrieros que van y vienen de la ciudad de Santa Cruz” (Martarelli & De Nino 2006: 323).

Más adelante, el mismo autor, al referirse a los Ava-Guaraní, nos dice: “la raza indígena es numerosa, vive en la campiña y no se resigna a quedar en el estado de barbarismo, cuando saben que hay sacerdote en el pueblo, traen para el Bautismo a todos sus hijos, pero poco se preocupan después, en hacerles enseñar la Religión Católica, cuando llegan a la edad competente” (Martarelli & De Nino 2006: 324)… aunque otra visión señala que, luego de dejar las misiones que todavía había por esos tiempos en los alrededores, muchos guaraníes se marcharon a trabajar a las haciendas… “entonces el hacendado se convirtió en *el padre*, una actitud típicamente cristiana y colonialista y los peones se convirtieron en *sus hijos* y por lo tanto como buen padre el patrón debía sufrir estoicamente la conducta de sus hijos a los que reconocía como flojos, borrachos, ignorantes, *no cristianos, infieles* o *neófitos*, pero además de soportarlos tenía el deber de corregirlos como buen padre y para ello debía ser severo y firme con el chicote” (Chumiray 2005: 14)…

Los dos distritos del Municipio de Gutiérrez, como veíamos anteriormente, son personalizados por dos capitanías Ava-Guaraní, que detentan su representación: al norte la Capitanía de Kaaguasu y al sur la Capitanía de Gran Kaipependi Karovaicho, ambas forman parte de la Asamblea del Pueblo Guaraní. La primera cuenta con 21 comunidades guaraníes y la segunda con 16 comunidades guaraníes; por lo tanto el referido Municipio alberga en su territorio a 37 comunidades guaraníes.

I. 8. Capitanía de Kaagusu

Nuestro trabajo de campo se desarrolló en dos comunidades Ava-Guaraní, de la *Capitanía de Kaaguasu*; abordando las Comunidades de *Ipitacito* e *Itaimbeguasu.*

La elección de éstas comunidades se dio por varios motivos[72]. El primero, como ya veíamos, era porque nuestro coterráneo era el presbítero de la zona. Otro fue porque desde la Escuela de Salud "Tekove Katu", se quería realizar una pesquisa sobre los problemas de salud de las comunidades, desde un enfoque transdisciplinario (que uniera lo epidemiológico con lo antropológico). Un aspecto importante, también, era el "buen vínculo" que había con el *mburuvicha guasu* (el *capitán grande* de la capitanía), quien nos dio todo su apoyo para estudiar el fenómeno del alcoholismo (y a quien, lamentablemente, después los comunarios lo "botaron" por alcohólico). Por último, nos pareció oportuno confrontar una comunidad "más rural", como es Itaimbeguasu, de acceso más dificultoso, con otra comunidad como Ipitacito, con "mayor influencia urbana" y el doble de habitantes que la anterior.

Una de las estrategias que tienen los Ava-Guaraní, como un aspecto a destacar, para evitar el sometimiento al *karai* es el silencio[73]. Máxime cuando no solo se es "blanco", sino también extranjero y universitario. Las primeras veces que llegábamos a las comunidades nos decían: ¿cómo le va *licen*[74]?... y muy poco nos hablaban... Las últimas ya nos llamaban por nuestro nombre de pila y eran ellos los que iniciaban la conversación... Las diferencias "fonéticas" entre las estadías se debió, particularmente, a la amistad que tenemos con *mburika*. Él, siendo un sacerdote misionero muy apreciado en las comunidades, nos fue abriendo el camino para poder sentarnos en los patios de las casas, bajo los árboles, a tomar poro (mate) y a conversar con los comunarios, pues estos nos preguntaban: "¿usted también es uruguayo cómo el padre Nacho?"*…* y nos acercaban el mate recién cebado…

[72] Luego de numerosas "conversaciones" con la gente de "Tekove", el "Teko" (institución encargada de promover la comunicación y la cultura guaraní, con asiento en Camiri) y la Capitanía, dada en la *mboupara* (visita) que realizamos al chaco boliviano en enero de 2009.
[73] Particularmente, como ya vimos, a partir de 1892, luego de Kuruyuky (página 34).
[74] Por "licenciado"; así llaman a los profesionales universitarios en el chaco boliviano.

La primera vez que llegamos a la casa de un respetable “abuelo” de Itaimbeguasu (Varón Ava-Guaraní, 68 años), luego de los saludos formales, quisimos iniciar la conversación haciendo una pregunta sobre la comunidad. El hombre, se quedó callado y pensativo… y reinó el silencio… al rato, luego de varias rondas de mate, se levantó y entró en su hogar saliendo enseguida con una guitarra… se sentó y nos interpretó una bella canción guaraní… luego que se terminó el agua de la “caldera”, continuamos tomando mate con el agua que llevábamos en nuestro “termo”, siempre en silencio… cuando nos quedamos sin agua, nos despedimos…



Figura 4. Niñas Ava-Guaraní, de la Capitanía de Kaaguasu, “afinando” los instrumentos para interpretar música barroca (noviembre de 2010).

La música quedó “rondando" en nuestros oídos… a los pocos días fuimos a una celebración donde un grupo de niños y adolescentes Ava-Guaraní, pertenecientes a una Escuela de Artes y Música de la capitanía, animaban la misma realizando música barroca-guaraní, con partituras que se conservaban de las antiguas misiones jesuíticas de los siglos XVII y XVIII en territorio boliviano; de ahí el decir del antropólogo jesuita español Bartomeu

Melià, "los jesuitas se fueron pero quedó la música", pues los guaraní se "apropiaron" de la música barroca del "karai" misionero y la resignificaron… así al ver y escuchar a estos "pequeños" músicos que, prácticamente no respondían nuestros saludos, a la hora de la interpretación dejaban de lado la timidez y con singular maestría ejecutaban sus instrumentos y cantaban… la música se convirtió en un camino que lleva a la *Tierra-Sin-Mal*, la comunidad ideal…

Otro aspecto a destacar es que, en la capitanía, varios comunarios nos hicieron saber que "están cansados de que los antropólogos "karai" los vengan a estudiar"… nosotros siempre respondíamos que "éramos enfermeros, que estábamos como docentes voluntarios pasando clase en la Tekove" y que "estábamos conociendo a las comunidades, desde el método etnográfico, para poder identificar cuáles eran sus problemas de salud"[75]… y de hecho, aparte de "pasar clase" de Enfermería, nos tocó "atender" a una comunaria cursando una "psicosis puerperal", a un comunario que sufrió una picadura de araña y a un niño con diarrea…

Con respecto a la etimología del nombre de la capitanía, "KAA GUASU quiere decir *Monte Grande, monte alto, espeso*, por extensión *exuberante, robusto.* La extensa franja, que históricamente era conocida con este denominativo, se extendía desde el río *Guapay* hasta el *Parapetí*" (Ortiz 2004: 124).

El antropólogo guaraní Elio Ortiz nos dice que "en los años 50 cuando la hambruna azotaba a los Isoseños a causa de las constantes sequías, estos se organizaban en grupos para dirigirse en enormes caravanas hacia el *Kaa Guasu* en busca de maíz y sus derivados. En esas épocas se hicieron famosas

[75] Estas aclaraciones nos parecieron de vital importancia, tanto para los comunarios como para nosotros pues, en rigor, somos enfermeros y docentes, que intentan ampliar la "mirada" sobre los procesos Salud/Enfermedad/Atención, dejando de lado el "paradigma biomédico" que impera en "nuestra realidad asistencial", para comenzar a concebir, dichos procesos, desde un "paradigma sociomédico".

las comunidades como *Tatarenda, Karaguatarenda* e *Itaimbeguasu*. *Jokoti yoguireko ñane sëi Ava reta*, *allá viven nuestros amigos los Ava*, dicen hasta hoy los isoseños, quienes se maravillaban de la espesura del bosque y la humedad de los terrenos que, a su retorno, describían a los suyos con lujo de detalle. La Guerra del Chaco también puso su parte cuando muchos isoseños se vieron obligados a buscar refugio en la región del *Kaa*. *Ñoraro iarape rojo paravete roñepïro Kaa koti*, *durante la guerra tuvimos que buscar refugio por la región del Kaa*" (Ortiz 2004: 125).

Saliendo del pueblo de Gutiérrez, rumbo al norte en dirección a Santa Cruz de la Sierra, por la ruta número 9 a los veinte kilómetros, en forma perpendicular, nos encontramos con un camino de tierra, doblamos a la derecha, rumbo al oriente y luego de avanzar cinco kilómetros por el camino, llegamos a *Ipitacito*[76], que remotamente era conocido como *Kaa, monte* (Ortiz 2004), figurando ya como *Ipitacito* en los mapas de la Cordillera del siglo XIX (Pifarré 1989).

Ipitacito etimológicamente significa: *I* (agua), *PÏTA* (rojo, colorado), *CITO* (diminutivo castellanizado) (Ortiz 2004). "Se trata de que, por ese sector, cuando llueve, corren aguas bastantes turbias (coloradas), las mismas que llegan a juntarse en estancamientos naturales famosos por sus *ipïta aguas coloradas* (por extensión: *Laguna Colorada*). *Ipitacito* es una castellanización de *pequeña agua colorada*" (Ortiz 2004: 74) y, antiguamente, el poblado se encontraba ubicado a siete kilómetros al noroeste, al pie de los cerros. En 1958 un aluvión[77] destruyó la comunidad, al igual que *Itaimbeguasu*. Hoy, se encuentra, donde antaño se encontraba el monte de caza de la comunidad; de ahí que el nombre actual sea *Ipitacito del Monte*.

Un día, mientras íbamos camino a Ipitacito, un comunario nos cuenta sobre el agua. "Antiguamente en Ipitacito no había agua. Las mujeres y los niños la iban a buscar en cántaros de barro al atajo más cercano. Éste

[76] A veinticinco kilómetros de Gutiérrez.
[77] Inundación.

quedaba a ocho kilómetros de la comunidad. Salían en la mañana temprano y regresaban sobre el mediodía. Cada uno tenía un cántaro del tamaño que podía llevar. Estos estaban hechos, generalmente, por las abuelas; ellas elegían un barro especial, el más negro, lo hacían con sus manos y luego de seco lo cocinaban en un fuego a leña[78]. La leña también era elegida y seleccionada para cocinar el cántaro. Lo ponían de un lado y luego del otro, cuando se acababa el fuego el barro estaba cocinado (duro) y pronto para ir a buscar agua. El barro mantenía el agua fresca luego de recogerla. Iban caminando con sus jarros en la espalda o sobre la cabeza o con burros o bueyes" (Varón Ava-Guaraní, 57 años).

En las circunstancias del chaco, el agua y su escasez, son un tema fundamental a resolver; de ahí que, un joven, nos contaba: "dice la leyenda que 90 años atrás, había una vertiente que tenía mucha agua y en la misma había tres víboras: una negra, una colorada y una de coral. La gente vino y las víboras se fueron, entonces se terminó el agua, porque ellas eran las dueñas del agua" (Varón Ava-Guaraní, 29 años).

Por otra parte, el padre de éste joven, también nos refería: "en el cerro había tres víboras y tres ojos de agua, una víbora por cada ojo de agua. La víbora roja y la víbora de coral, son signos de buena suerte. La víbora negra, es signo de mala suerte" (Varón Ava-Guaraní, 63 años).

Como dato histórico, el 28 de mayo de 1967, Ernesto "Che" Guevara, en su *Diario de Campaña de Bolivia*, anotaba: "salimos a las 19.30 rumbo a Ipitacito" (Guevara 1999: 120)... buscando agua y víveres… Más de cuarenta años después, algunos pobladores aún lo recuerda, particularmente un comunario, que en esa época era un niño de 8 años y nos refería, con "lujo de detalles", que "el Che le curó la muela a mi mamá y le dieron mucha plata por la comida que se les había brindado… queso, pan y agua…" (Varón Ava-Guaraní, 51 años).

[78] Más apropiado porque, el "barro negro" (al tener mayor componente de hierro y otros minerales), alcanzan mayor temperatura y esto hace una cerámica más resistente e impermeable. (En: Fernández Chiti, Jorge. 1984. Diccionario de Cerámica. Condorhuasi. Buenos Aires).

Según el último censo Ipitacito tenía una población de 550 habitantes, nucleados en 100 familias, lo que da un promedio de 5,5 integrantes por familia (INE 2001). En la actualidad se ha convertido en una comunidad “grande”, cercana a la ruta, con las contradicciones que esto implica, es decir el encuentro permanente con los “karai”. Estos vínculos posibilitan el acceso, entre otros, a muchas novedades y tecnologías; pero por otro lado influyen con nuevas variantes a los comunarios.

Una diferencia importante que presenta Ipitacito, con respecto a otras comunidades de la capitanía (donde se observan paisajes rurales, con amplios espacios entre las viviendas), es que presenta importantes rasgos de urbanización con la presencia de calles, viviendas agrupadas y una plaza (donde a su alrededor se encuentra la Unidad Educativa, la capilla católica, la Posta de Salud, etc), como así también el tendido eléctrico que ya está llegando a la comunidad.



Figura 5. Plaza de Ipitacito, obsérvese como está llegando el tendido eléctrico (setiembre de 2009).

Saliendo de Ipitacito en dirección sudeste, por un camino de tierra, que se vuelve muy complicado de transitar cuando llueve, encontramos a los siete kilómetros la comunidad de *Itaí* y recorriendo otros siete kilómetros más, llegamos a *Itaimbeguasu.* La misma, es una de las comunidades más antiguas de la Capitanía de Kaaguasu. Si desde ésta comunidad vamos directamente a Gutiérrez por otro camino, la distancia entre ambos, se reduce a 33 kilómetros.

Etimológicamente proviene de: *ITA*, piedra, roca; *AIMBE/JÄIMBE*, filoso, áspero y *GUASU*, grande; por lo tanto significa: *piedra-áspera-grande* (Ortiz 2004).

"Se habla de una enorme roca, en el antiguo asentamiento de esta comunidad y que posteriormente fue arrastrada por el turbión, donde los hombres que transitaban a sus chacos se detenían para afilar sus hachas, machetes e intercambiar las novedades del día" (Ortiz 2004: 85).



Figura 6. Vivienda de Itaimbeguasu (setiembre de 2009).

En el pasado siglo XX, "durante la Guerra del Chaco (1932- 1935) ha servido de refugio para muchos *isoseños* que escaparon de la contienda entre

bolivianos y paraguayos. Recordemos que la prosperidad de un pueblo elevaba su prestigio frente a los demás. *Itaimbeguasu* tenía fama de ser un pueblo maicero, *jembiu Katu vae*, *no le escaseaba el alimento*. Su hospitalidad con los visitantes (refugiados) era singular. A los que deseaban quedarse por algún tiempo, les prestaban sus terrenos. Otros, nunca más volvieron a su tierra natal porque lograron formar familias con los del lugar hasta hoy. Los ancianos isoseños aún mantienen frescas en la memoria las laderas montañosas por donde caminaban y el calor de la gente que en algún momento les abrió los brazos" (Ortiz 2004: 85- 86).

Un comunario nos cuenta que, "en 1958 hubo un aluvión y los comunarios se fueron para El Espino. Con mi familia estuvimos cuatro años por allá y después fueron pocas las familias que volvieron. Aquella vez, murieron setenta y ocho personas y se quedaron solo seis familias… hoy son treinta y seis familias" (Varón Ava-Guaraní, 68 años). Así también nos lo planteaba el último censo, que nos refería que la comunidad contaba con 241 habitantes, nucleados en 36 familias, con un promedio de 6,7 integrantes por familia (INE 2001).

I. 9. Ñande Reko

Para abordar el *modo de ser* de los *Ava*, quisiéramos remarcar los pilares fundamentales de unidad sociocultural en los guaraníes: *Mboroaiu*, *Yopoepi*, *Mborerekua* y *Yopareko*.

Mboroaiu

Traduciéndola al castellano significaría amor, pero en el idioma guaraní es mucho más que eso. "Literalmente: yo te ingiero para ser parte de ti. Entonces la palabra *Mboroaiu* se traducirá como: *yo realizo esta acción porque soy parte de ti y tu eres parte de mi*" (Chumiray 2005: 37).

"Tratando de ejemplificar este *Mboroaiu* guaraní, tenemos el amor a la tierra- territorio que está ligado a la familia o parentela extensiva denominada *tentara* (literalmente se dice "del mismo pueblo", como el Llajtamasi en

quechua), pues este tentara está ligado fuertemente a su *O*, casa u hogar, o *su oka* u *oga*, como se dice en el Paraguay y en otros dialectos en Bolivia" (Chumiray 2005: 37).

Es decir que "al ser parte de un mismo cuerpo, del mismo elemento: la tierra- territorio, todos los guaraníes se reconocen partes de un mismo pueblo o parientes *oñoetarä*, aunque de lugares lejanos y distintos, todos los del mismo origen deberán protegerse porque tienen un mismo *tamui* (*abuelo*) o la misma *yari* (*abuela*), que en el mito de los mellizos de la creación del universo salva a *Tatu Tumpa* el *primer hombre*, de ser comido por los tigres" (Chumiray 2005: 38).

Yopoepi

En castellano podría ser entendida como reciprocidad positiva. El mismo es un valor sin el cual no se puede considerar un verdadero *tentara*, *pariente*; transformándose en una característica fundamental del guaraní.

"También la reciprocidad positiva entendida en el mundo guaraní significa el desprendimiento o paso de mano en mano de los bienes materiales en bien de los cohabitantes del mismo lugar, es el usufructo comunitario de los bienes conseguidos por una o varias familias. La distribución de estos bienes o productos están mayormente regulados por las mujeres de la comunidad que siempre están intercambiando o trocando productos" (Chumiray 2005: 40).

Mborerekua

Su traducción sería *el ser magnánimo*. "Entonces *mborerekua* nos indica que cada familia sería una residencia de un ser magnánimo, donde todos convergen sin necesidad de ser invitados ni deben ser rechazados" (Chumiray 2005: 41).

Así, los guaraníes han de ser generosos con todos, debiendo, sin pedir nada a cambio, alimentar y criar a sus sobrinos, nietos y todo niño, que sin ser pariente, se acerque a su hogar.

Un ejemplo de este mborerekua comunitario, "es el convite (*arete*) o fiesta por la producción del maíz. El mayor productor o el que tiene la mejor cosecha es el *mborerekua iya* en cuya vivienda se realizan las festividades y

éste literalmente “tira la casa por la ventana” con el fin de agradar, invitar y compartir con la concurrencia” (Chumiray 2005: 41- 42).

Yopareko

Se podría entender en castellano como confraternidad, solidaridad, pero es algo más amplio. “*Yo*: vos recíproca que indica que dos personas ejecutan una acción y *para* indicativo de que esta acción se realiza a pesar de las diferencias, pues literalmente la palabra *para* significa variedad (para escoger de la variedad se utiliza el término *paravo*) y *reko* viene de *teko*, de la manera de ser guaraní. Entonces la interpretación de *yoparareko* sería: ejecutamos esta acción a pesar de nuestras diferencias porque es nuestra manera de ser” (Chumiray 2005: 42).

Esta palabra se transforma en un pilar fundamental de la cultura guaraní, pues afirma que no puede haber huérfanos, niños maltratados, personas desamparadas, ancianos abandonados; vigilando la existencia de una igualdad socio- económica en la comunidad.

Conversando con un grupo de jóvenes Ava-Guaraní, estudiantes de *“laTekove”* como la llaman, nos definían la *comunidad* como un espacio donde *se vive en armonía, que es vivir en paz, con tranquilidad y respeto, inclusive con la naturaleza*, desde el *convidar*, *compartir* y *repartir*, estos tres aspectos son “la religión” en el pueblo guaraní[79], es decir el recibir al *ñandebae* (*el guaraní como yo*), pues lo contrario sería ser *karai*[80] o *colla*[81]. Ellos identifican a la cultura guaraní con el idioma, la comida típica, la chicha, la vestimenta (tipoi), la música (arete guasu), la vivencia (organización), la religión, las creencias, las medicinas tradicionales, los roles sociales (división del trabajo), los bailes típicos y la naturaleza (trabajo y economía). Para ellos la vivencia de la organización gira, por un lado, en su *ñande reko*, retomando las palabras de su

---

[79] Nos recuerda lo que planteaba el etnólogo francés Marcel Mauss (1872- 1950), cuando nos habla del intercambio (desde la tríada: dar- recibir- devolver) como la base de las relaciones sociales. (En: Mauss, Marcel. 2009. Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Katz. Buenos Aires).

[80] El “blanco”, el extraño.

[81] Como definen a los originarios del altiplano (aymaras o quechuas).

presidente Evo Morales[82], al decir: “los pueblos indígenas son la reserva moral de la humanidad”, y se da desde la tríada antes referida y, por otro lado, es integradora del desarrollo comunitario desde el PISET, de ahí los símbolos del hacha (que representa al capitán grande), el machete (representa al vice) y la pala (que simboliza la base). Un comunario también nos decía: “la comunidad es la misma tierra. El que se va a la ciudad, pierde la comunidad porque pierde la tierra” (Varón Ava-Guaraní, 53 años). Por eso “la comunidad, como realidad móvil y dinámica sobre la que actúan factores muy diversos que la fragmentan y reestructuran continuamente, se asienta sin embargo en algún lugar donde se levantan las viviendas y se preparan los campos de cultivo. Su existencia y en cierto modo también su continuidad viene determinada siquiera en parte por un elemento sumamente estable que es la tierra o, más ampliamente, el territorio” (Albó 1990: 61).

Un Ava-Guaraní nos decía: “la comunidad es una tierra de todos… es el territorio. *Ɨvɨ Maraëɨ*, *la Tierra-Sin-Mal*, es la misma comunidad que se busca, es una comunidad sin ningún problema: con agua, viviendas dignas, tierras fértiles, sin ladrones, un paraíso… aunque pueda ser una tierra árida… deja de ser tierra sin mal” (Varón Ava-Guaraní, 51 años). “En definitiva la comunidad, expresada con el término guaraní *tenta* (en chico y en grande) se identifica con un territorio o, por lo menos, con algunas tierras. Estas son generalmente sus condiciones de posibilidad. Sin embargo la comunidad *tenta* indica algo más y se define no tanto por la posesión territorial cuanto por su acción conjunta y por la inter-relación entre los miembros que la componen” (Albó 1990: 89).

Actualmente, las comunidades de la Capitanía de Kaaguasu, reciben la influencia de la iglesia católica y de algunas iglesias evangélicas, las cuales influyen en la cosmovisión del guaraní, cada una a su manera; si bien las mismas en su proceso de asimilación han provocado rupturas culturales y superposición de valores tradicionales con los adquiridos, estas interferencias sólo podrán ser superadas por la primacía de la identidad guaraní sobre las concepciones religiosas (PDM 2003). Cabe remarcar que, generalmente, las iglesias evangélicas suelen “condenar” como “demoníaco” el consumo de

[82] Primer presidente indígena de Bolivia, proveniente de las “tierras altas”.

alcohol tornándose, éstas, más intransigentes con el consumo de dicha sustancia (Huarcaya 2003); situación que lleva decir a los guaraníes que "los católicos son más tolerantes con el alcohol" (Varón Ava-Guaraní, 28 años).

Tradicionalmente la "vida religiosa" de los guaraní estaba, y aún continúa estándolo, marcada por la vivencia cotidiana del encuentro con "poderes sobrenaturales", que se encuentran presentes espiritualmente en los dones de algunas personas (los *ipaye* y los *mbaekuaa*) y en la propia naturaleza (los *iya* o *dueños del monte*) cuando se trata de acceder a los recursos de subsistencia, aspecto, este último, que ya constataron los misioneros europeos de los siglos XVIII y XIX (Melià 1988, Pifarré 1989, Albó 1990, Nasini & Ortiz 1998, Martarelli & De Nino 2006). Así Alejandro Corrado y Antonio Comajuncosa, sacerdotes franciscanos y misioneros italianos, en 1884, planteaban: "creen también, que hay genios tutelares de los bosques, campos, cerros, arroyos, árboles, etc, a quienes dan el nombre de *Iya* (dueño), y los temen; y para hacérselos propicios, al pasar por los lugares que suponen puestos bajo su dominio, los invocan con la frase ritual: *tunpareño taicó, cherú* (sea yo salvo, o padre mío)" (En: Melià 1988: 58).

Los guaraní, como toda cultura, poseen una serie de ritos, sobretodo en su relación con la naturaleza; pues su "espiritualidad es la relación con la naturaleza, la vivencia con el entorno", su "religión es directa con *Tumpa*, *el creador supremo*… por eso no tenemos templo" (Varón Ava-Guaraní, 41 años). "En el lenguaje religioso guaraní hay dos maneras de rezar o "hacerse palabra" (*ñemboe*). Los himnos, en los que la palabra inspirada desarrolla un tema aspecto de la mitología y las invocaciones, que se diferencian según su intención: invocaciones de bendición, para atraer la caza, para "avergonzar" a las fieras y contra las enfermedades" (Melià 1988: 58).

Un hombre guaraní, nos decía, que conservan la "creencia" en la luna nueva, en lo que respecta a la producción agrícola, "no se debe de sembrar para la luna nueva, pues la cosecha es mala, se pica rápido el maíz" (Varón Ava-Guaraní, 41 años) y tampoco "se puede cortar palo porque la madera sale ordinaria" (Varón Ava-Guaraní, 51 años). Otro tanto sucede con los quehaceres

domésticos pues si, en ésta fase lunar, "se lava ropa la misma se rompe" (Varón Ava-Guaraní, 41 años).

Si cuando "uno va a cazar escucha cantar "chon- chon" al chochito, es que va a tener suerte" (Varón Ava-Guaraní, 68 años). *El chochito* es un pajarito que canta "choncho", anunciando suerte cuando se sale a cazar. También, su canto, tiene otros significados. Otro tanto "si uno va a *melear* (traer miel del monte) y escucha al pájaro carpintero, significa que no va a tener suerte" (Varón Ava-Guaraní, 68 años). Por su parte la víbora negra es signo de mala suerte. "Varios comunarios, al ver la víbora negra tuvieron, enseguida, la muerte de un familiar. Solo ven la víbora negra las personas que sufrirán la muerte de un ser querido" (Varón Ava-Guaraní, 63 años).

Asimismo se consideran "respetuosos del medio ambiente" (Varón Ava-Guaraní, 41 años). Cuando se va a cazar se pide permiso a los dueños de cada animal, pues cada animal tiene su *iya*, su *dueño*, cada especie tiene su cuidador y el monte también tiene su dueño. "Pero además todo en el monte tiene vida propia: un árbol, un tronco, una piedra, un ave, un zorro, una víbora. Muy particularmente en el monte se encuentran los seres superiores, señores de determinados sectores del monte o de diversos animales. Estos seres son llamados "dueños" (*iya*): hay el dueño del monte (*kaa iya*), de la laguna (*jupa iya*), del curichi, del río, de la quebrada, etc. Todos ellos dependen de seres superiores llamados *tupa* y son invocados como "padre mío" (*cheru*), para pedirles protección y también éxito en la cacería" (Albó et al 1989: 289).

De esa manera se llevan ofrendas para los *iyas*, pues "el *cheru* (ñandeya) pide coquita y alcohol", por eso se lleva al monte "estos pedidos" (Varón Ava-Guaraní, 68 años). Se vuelca chicha (aunque ahora llevan por lo general alcohol) sobre la tierrra[83] y se ofrece comida, coca[84] y cigarro, convidando a los *iyas* que vengan a compartir y pedirles permiso para cazar su animalito. "Se hace un hoyito en la tierra y se pide: "Padre mío regálame una *urina* o una *mulita* que mis hijos están con hambre" y se le ofrece la coca, el

[83] Similitud con el culto a la *Pachamama*, principio fundamental en la cosmovisión de los pueblos originarios del altiplano boliviano. "Su nombre suele traducirse como "Madre Tierra" pero en realidad su personalidad es mucho más compleja. En el campo recibe con frecuencia otros nombres de origen castellano como *Santa Tira* (tierra) y sobre todo *Wirjina* (virgen)" (Albó et al 1989: 131).

[84] Influencia, también, de la cultura andina.

cigarro y el trago[85] al *iya*. Se lo invita, como a un amigo, a coquear, a fumar y a beber… y si se tiene suerte a la hora se consigue lo que se pedía" (Varón Ava-Guaraní, 51 años). Pero eso sí, nos referían con insistencia, *"si se consigue un animalito termina la caza… y si se ve a otro animalito se lo deja tranquilo…"* (Varón Ava-Guaraní, 51 años). Por respeto a la tierra, a los *iya* y a los que vendrán después a cazar… Desde ellos se puede comprender el planteo de Claude Lévi-Strauss, al decirnos "la idea de que los hombres, los animales y las plantas disponen de un capital común de vida, de manera que todo abuso cometido a costa de una especie se traduce necesariamente, en la filosofía indígena, en una disminución de la esperanza de vida de los hombres mismos, son otros tantos testimonios ingenuos, pero sumamente eficaces, de un humanismo sabiamente concebido que no comienza por sí mismo, sino que le otorga al hombre un lugar razonable en la naturaleza, en vez de instituirse como dueño y depredador, sin atender siquiera a las necesidades y a los intereses más evidentes de los que vendrán después de él" (Lévi-Strauss 1993: 125).

En los montes de la Capitanía de Kaaguasu, las principales especies de fauna silvestre que se cazan son: *tatú* (Dasypus novecintus), *urina* (Mazama gouazoubira, cervidae), *jochi* (Cunículus paca), *tropero* (Tavassu albirostris), *taitetu* (Tavassu tajacu), *guaso* (Mazama mazama, cervidae), *corechi* (Tolypeutes), *tejon* (Nasua nasua), *pava* (Crax fasciculata) y *perdiz* (Alectoris facinidos, galliforme) (PDM 2003).

Un punto fundamental a considerar desde una mirada *emic*, es decir desde la óptica guaraní y desde una perspectiva *etic*, la nuestra como enfermeros, es el papel del *ipaye*, el *curandero* (el que tiene poderes sobrenaturales y que los utiliza para hacer el bien) y del *mbaekuaa*, el *brujo* (contrario al *ipaye* y que lo utiliza en desmedro de la comunidad), que son personas de edad avanzada con conocimientos buenos y malos hacia la comunidad, desde el rol que les toca desempeñar, de ahí que dentro del

[85] Forma en la que denominan al alcohol de los "karai" en el chaco boliviano.

aspecto religioso del guaraní se encuentra que convive con dos fuerzas internas y contrarias en la misma comunidad. “En principio cualquier Guaraní puede recibir esta palabra divina y en el fondo cada Guaraní es, potencialmente, un chamán, un místico. La comunicación con la palabra divina en un grado más eminente y ordinario convierte al Guaraní en *ipaye*” (Melià 1988: 59).

El *ipaye*, es el curandero o médico de la comunidad, que cura enfermedades, conoce encantamientos para el amor y la suerte y conjura el embrujo maléfico del *mbaekuaa*. “Los *ipaye*, conocedores del bien, penetran en lo profundo de los misterios y secretos que existen en la naturaleza y el cosmos. Ellos son seres superiores, que propiamente no pueden morir y que nos acompañan en la vida como enviados por los de arriba. Provienen de la tierra-sin-mal y por sus propiedades divinas merecen todo respeto y veneración. El *ipaye* es siempre una persona conocida, buscada y venerada. Suelen ser varones, aunque no se excluyen las mujeres. Entre ellos puede haber diversos grados” (Albó et al 1989: 288).

El *mbaekuaa*, es el brujo de la comunidad, que trae enfermedades y puede llegar a matar. “Los *mbaekuaa*, conocedores del mal, son el polo opuesto de los ipaye. Ellos conocen el mundo de lo maléfico y de lo que altera y disgrega el orden de las fuerzas benéficas. Lo expresan y utilizan con su accionar, sembrando el mal en su entorno. Inicialmente actúan de manera oculta” (Albó et al 1989: 288). Al igual que los *ipaye* la mayoría son varones, aunque las mujeres no están excluidas.

Un comunario nos decía: “si usted pregunta por el *ipaye*, cualquiera lo llevará a su casa, pero si pregunta por el *mbaekuaa* nadie le responderá” (Varón Ava-Guaraní, 53 años). “A nivel social la gran diferencia formal entre un *ipaye* y un *mbaekuaa* es que el primero es públicamente reconocido como tal mientras que el segundo es sólo objeto de sospechas ocultas. El primero es llamado a las comunidades, el segundo es expulsado” (Albó 1990: 222). Una constatación de esto, fue el relato que nos hizo un adolescente: “a mi hermana

un hechicero le hizo un trabajo. Consultó con el curandero y éste se puso a fumar para, en la bruma del tabaco, ver quién le hizo el mal. Pero no pudo hacer nada y mi hermana murió con 15 años" (Varón Ava-Guaraní, 17 años). Otro tanto nos refirió un pastor evangélico: "hace 5 años sufrí como "un flechazo de peto[86]" y se me hinchó todo el cuerpo. Fue el trabajo de un *mbaekuaa*, un servidor del demonio y me hinché todo, vinieron mis familiares y los comunarios a despedirse pues me daban por muerto… pero mejoré con la oración de la comunidad" (Varón Ava-Guaraní, 68 años).

Otro aspecto importantísimo, a destacar, es la celebración fundamental de la cultura guaraní, el *arete guasu*, *fiesta grande*. Tradicionalmente el *arete* es la conmemoración por excelencia del *teko*, la *opción* por lo comunitario. Actualmente se lo junta a la festividad del *carnaval* y en castellano así se lo denomina, producto de la *transformación*[87] (aunque no siempre coinciden en el calendario) y sigue siendo la fiesta principal y unificadora de la comunidad, creando concordia, proporcionando identidad y recordando las tradiciones; aunque solamente se desarrolla con toda su plenitud allí donde no hay religiones que la impugnen desde dentro, pues es importante señalar que en algunas comunidades no se celebran festividades, como resultado de la prevalencia de religiones evangélicas que proscriben las mismas, como "prácticas pecadoras" principalmente por el consumo de bebidas alcohólicas que en ellas se realiza (PDM 2003), como ya vimos anteriormente.

Una reflexión introductoria al tema de ésta celebración, realizó Francisco Pifarré (1986), donde nos refiere los puntos esenciales de esta *fiesta grande*:

"En el arete todas las fuerzas vivas de la comunidad salen a flote y se vuelcan y confluyen en un mismo entusiasmo y regocijo. Allí están todos: el *mburuvicha*, el *ipaye*, los *arakua iya*, los adultos, las mujeres, los jóvenes, los niños. ¡Es la fiesta de todos! Allí participan también como cosa normal

---

[86] Especie de avispa cuya picadura produce abundante dolor, ardor e inflamación (Nota: tuvimos la molesta experiencia de sufrir, más de una vez, sus "flechazos").
[87] Utilizamos éste término, siguiendo el planteo de Claude Lévi-Strauss, en vez de *cambio* o *aculturación*.

comunarios de otros *tenta*. Los símbolos y creencias religiosas vibran con todo su calor y fuerza al reavivarse la presencia de los *ipyreta* (antepasados), que se esconden detrás de las máscaras y que traen a colación los sentimientos e inspiraciones que deben seguir sustentando la identidad guaraní como tal. La comunidad entera convive y se comunica con sus antecesores, con sus leyendas, mitos y relatos. Se produce una especie de comunión sacral entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Las fronteras de tiempo y espacio son desbordadas y se vive casi en un terreno de trascendencia religiosa. Los muertos como tales no han muerto y siguen presentes entre los que siguen viviendo, alentándolos, corrigiéndolos y siguen formando parte de la misma familia.

Los hitos históricos que alentaron en otros tiempos el espíritu de libertad y autonomía adquieren nuevo vigor y despliegan su exhortación condenatoria ante la comunidad actualmente oprimida y desdibujada. En el *arete* no se esconde nada y las represiones sociales encuentran una ventana de desahogo. En el *arete* se puede decir y cantar todo, se vuelve a ser libre. La comunidad recupera su importancia original y se encuentra consigo misma. La chicha cobra en este contexto su propiedad genuina de don o favor divino permitiendo reforzar las dimensiones guaraníes de cooperación, solidaridad y unidad en un clima de baile, música y gozo relajado" (En: Albó 1990: 251- 252).

La fiesta comienza en el monte, donde la procesión de los antepasados (representados por las máscaras) y los vivos van recorriendo la comunidad, de casa en casa, hasta finalizar al lado del cementerio. Así, las casas del *tenta guasu* se unen, reavivando esa migración simbólica, donde se fortalece el vínculo entre los espíritus de los antepasados y los vivos, rumbo a la *Tierra-Sin-Mal*. Muy esperados son los bailes con instrumentos típicos (caja, bombo, tamborita y flauta) y el último día (del carnaval) dando inicio a la fiesta de despedida, se celebra un baile lúdico que es el juego del toro y el tigre, donde dos comunarios disfrazados luchan danzando, hasta simular la muerte de uno de ellos. El toro representa al rebaño de ovejas (bailarines) y el tigre al mal que acecha al rebaño (algunos identifican al tigre con el *karai*).

“El *Arete Guasu*, *Gran Convite*, llega a su fin cuando se ha agotado toda la chicha en la región. Es decir, de todos los convites programados. En el último convite (de la última casa) nuevamente la concurrencia se masifica porque ha llegado la hora de “despedir” al *arete* y, juntamente con ello, a los muertos que vinieron a compartir la fiesta con los suyos. Cuando el dueño de casa dice: *opa kägui yandegui tëtara reta*, *se nos acabó la chicha amigos*, los presentes no pueden ocultar su tristeza. Los músicos, que también notaron la ausencia de la chicha, instantáneamente cambian de ritmo y la melodía de su toque y comienzan a caminar lentamente al lugar previamente programado para “despedir” el *arete*” (Ortiz 2002: 50).

Una vez concluida la fiesta, se van al río y allí arrojan las máscaras utilizadas, con ello se espera que los malos espíritus y la pobreza sean expulsados de la comunidad. En suma, el *arete*, es uno de los factores que permiten el rescate actual de la cultura guaraní, posibilitando la convivencia de la comunidad entera, donde se comunican con sus antepasados y con sus mitos, dándose una “comunión” entre los vivos y los muertos, donde las fronteras del tiempo son desbordadas y se vive en una *tenta* trascendente donde los antepasados continúan alentando, corrigiendo y guiando a los vivos[88].

I. 10. Chicha

Para la celebración del *Arete Guasu* es necesario tener *avati*, *mucho maíz*, “*pentiño aracae orerembiúna umée oreve Tumpa; jae co avati hei vaé: una sola comida nos ha dado Dios antiguamente; y es lo que se llama maíz*” (Ortiz 2002: 5). Con el maíz se produce la *chicha*. Con *mucho maíz* hay abundante chicha y con la misma hay que ser generoso. “El generoso, el convidador es aquel que goza de las bondades de *Tüpa* Dios, ser supremo que gracias a su misericordia les dio como único y principal alimento (y por lo tanto sagrado) el *avati*. *Tüpa omee ñandeve avati jese yaiko vaerä*, *Dios nos regaló el maíz para que vivamos de él*” (Ortiz 2002: 4).

[88] Otra vez volvemos a la concepción de la *espiral hermenéutica.*

“Los guaraní son una sociedad del maíz (Saignes 1974). Los guaraní buscan tierras de maíz. Los guaraní hacen del maíz su dieta principal. Alrededor del maíz gira su vida social y del maíz deriva incluso su prestigio y su poder político. Sin maíz el guaraní está como *desnaturalizado*” (Melià 1988: 42). Para esto es fundamental la cosecha, que dependerá de la lluvia previa, que se espera con mucha atención. A mediados de noviembre cae la primera lluvia, pero los ancianos guaraníes dicen que ésta no sirve para sembrar, pues trae consigo la suciedad del ambiente. Una semana después cae la segunda lluvia. Ésta si sirve para sembrar, si el agua es suficiente la tierra se moja unos veinte centímetros de profundidad, distancia que la pala penetra en la tierra, por lo tanto, luego de la temporada de lluvia (noviembre- diciembre), se siembra (enero- febrero). En febrero- marzo se celebra el *arete guasu*, para agradecer la siembra y se cosecha en mayo- junio. Si llueve se podría cosechar el 100% de lo sembrado. Así, en el chaco, se conjuga el clima, la tierra y el hombre.

Branislava Susnik (1920- 1996), etnóloga eslovaca, estudiosa de los guaraníes, nos plantea que “la chicha de maíz simbolizaba la capacidad económica de una sociedad por excelencia cultivadora de maíz; en ocasión y por medio de los convites se ajustaban las relaciones interpersonales y reafirmaban las intergrupales… El convite es desde luego una antigua pauta social guaraní y la libertad de convites fue defendida por los Guaraníes en todos sus primeros contactos con el ambiente hispano-cristiano” (En: Melià 1988: 49). De ahí la importancia de ser *convidado*, invitado. “*Ecuá cangüi eu*, *vete a tomar chicha.* Sin esta invitación nadie se atrevería a presentarse al banquete… y si se les pregunta por qué no toman, contestan: *Ndei chenéin*, *todavía no me ha convidado…*” (Ortiz 2002: 5). Así nos lo relata el siguiente mito:

> *“Se cuenta que antiguamente cuando* Tatu-tüpa *se casó con la hija del* Soe *(matico), invitó a su fiesta a todos los animales del lugar, a excepción de algunos que eran considerados sus enemigos, entre ellos se encontraba el* Tüka *(tucán). Como la fiesta era hermosa y había mucha chicha y mujeres bonitas, el tucán consigue cambiar de*

apariencia colocándose un disfraz con lo que logra introducirse a la fiesta. Tatu-tüpa *no tarda en percatarse de la presencia del tucán mientras éste disfrutaba de la chicha. Entonces* Tatu-tüpa *le pide a su novia que le haga el favor de llevarle al joven del disfraz oscuro una tutuma (mate llamado* kisigua *y antiguamente* kambuchi*) de chicha, honor que el tucán acepta con toda reverencia de la mano de la joven novia. Pero apenas éste empezaba a saborear la chicha especial (*yemboetea pegua *para invitados de honor),* Tatu-tüpa *lanza un conjuro en contra de él.*

Tüka *al verse descubierto quiso reaccionar pero el recipiente de mate se le quedó pegado en el rostro y nunca más pudo desprenderse hasta ahora. Ante el asombro de los presentes* Tatu-tüpa *se levanta y dice:* kuräita ayapo kia ñavo chepia avi vae jare ouíño apareambae chupe reve vae*, eso le pasará a cualquiera que me colme la paciencia y se atreva a participar de mi fiesta sin que sea invitado"* (Ortiz 2002: 7).

El uso privilegiado y fundamental del maíz es el de convertirlo en *chicha*: *kaguijy* y *kangüi*. "En la chicha se socializa lo más intenso y lo mejor de la vida guaraní. Desde que aparecen choclos hasta el fin de la cosecha del maíz, la vida de la mujer gira en torno de este producto. Ser buena mascadora de maíz y buena chichera es una cualidad muy apreciada en la mujer. Fray Bernardino de Nino dejó una interesante y detallada descripción sobre el kangüi y su elaboración y utilización (1912) y percibió muy bien que para el *chiriguano el kangüi es su café, su caldo, su vino, su comida, su todo*" (Melià 1988: 44).

En la línea de ésta lógica, ya en 1890, el misionero franciscano Angélico Martarelli, refiere "la bebida apetecida por los Chiriguanos es una cerveza de maíz, conocida en América con el nombre de *Chicha*, y que ellos llaman *Kangüi*. Tiene virtud diurética, nutritiva, refrigerante y es más o menos espirituosa. Su preparación es oficio de las mujeres, que en tiempo de abundantes cosechas las tiene atareadas casi todo el año. El voluptuoso Chiriguano a todo se resigna, menos a que le falte el Kangüi. Este le sirve de

desayuno, de almuerzo, de comida: es su regalo, su delicia, su pasión, su ídolo, su todo" (Martarelli & de Nino 2006: 88).



Figura 7. Mujer Ava-Guaraní de Itaimbeguasu moliendo maíz (noviembre de 2010).

Una joven, nos refería como es la *preparación de la chicha*. "Primeramente se tiene que poner a remojar el maíz una noche antes, la cantidad que uno quiere, por ejemplo para 20 litros se necesitan 2 kilogramos de maíz. Una vez que se remoja el maíz se muele en una máquina o en un *tacú*[89], luego se lo cierne. Cuando está cernido todo el maíz, el *"jachi"* que queda se lo tuesta en una olla. Mientras se va tostando el jachi, hay que ir calentando el agua, para luego hacer hervir el jachi tostado. Una vez que está hervido se vuelve a colar y, una vez colado, se deja hervir harto[90] (unas seis horas). Luego se lo deja enfriar y se lo endulza a gusto (antes se endulzaba con miel)" (Mujer Ava-Guaraní, 25 años). Su madre, nos decía, hace chicha cada dos días y si se guarda en la heladera la misma no se fermenta.

[89] Mortero.
[90] Referencia a "mucho".

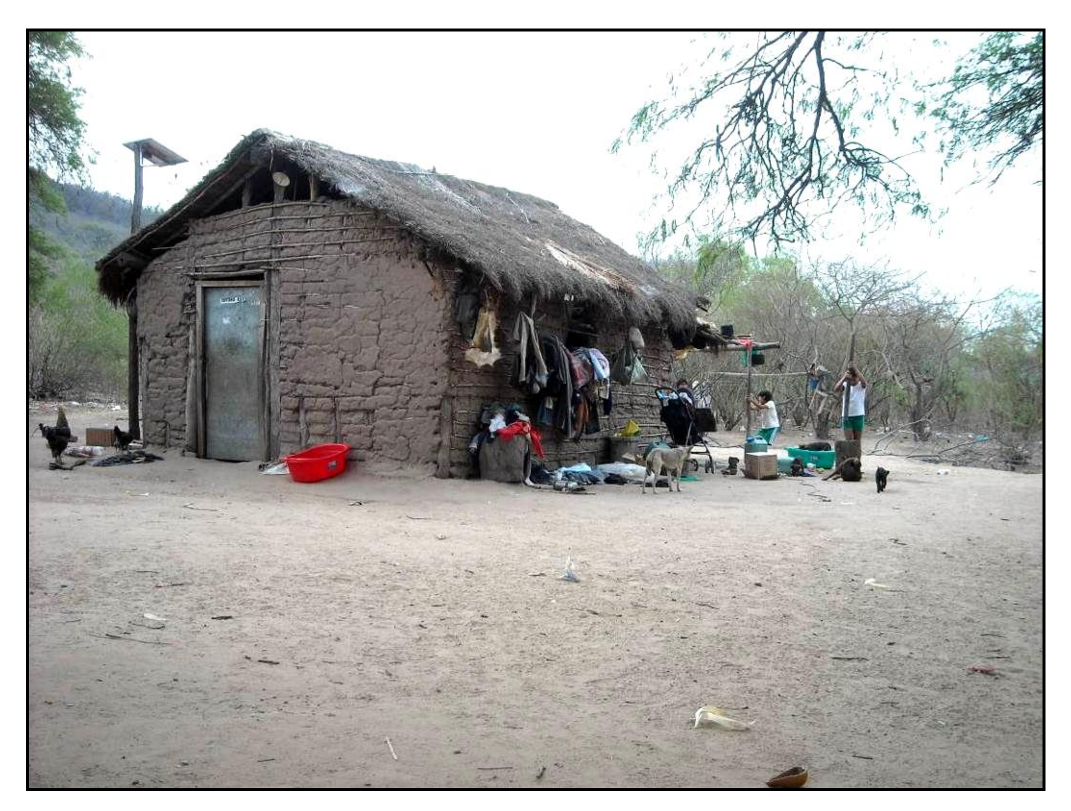


Figura 8. Niñas Ava-Guaraní de Itaimbeguasu ayudando en la molienda del maíz en el *tacú* (octubre de 2010).

Por su parte un joven nos explicaba las diferentes *clases de chicha*. "La chicha *kangüi*, es la chicha fuerte y dulce. Se prepara en carnaval (febrero o marzo), se hace con el somo. Se realiza con tiempo y se la deja en tinajas de barro (unos cinco días), para que fermente y este a su punto, es decir ni tan fuerte, ni tan común; la misma es consumida por los hombres. La chicha *común*, es la familiar, la que se prepara para todos los días, como refresco, alimento y para llevar al *chaco* (*tutumada*); por lo general es consumida por mujeres y niños. La chicha *fermentada*, es la chicha más fuerte y amarga, pues se la deja fermentar unos diez días y se hace solo para los mayores; se ofrece en las fiestas de matrimonio y en la *minga* (cuando se trabaja para ayudar a una persona)" (Varón Ava-Guaraní, 21 años).

La *chicha* corresponde al *mundo de lo femenino*. Es el espacio, durante su realización, donde las mujeres se encuentran, donde comparten y cuentan sus confidencias, se dan consejos, etc. Es el ámbito de lo doméstico, donde la

mujer ejerce su autoridad… es el patio de la casa, donde todo parece girar en armonía: los niños, los animales, los alimentos… es el recuerdo de *Ñandesy* (Nuestra Madre)... no solo es religión, sino también fiesta y alimentación segura. De ahí que, las guaraníes, al llegar la primera menstruación comienzan el *resguardo*, como un rito de iniciación, donde a las adolescentes se les enseña lo fundamental del *ser mujer* en la cultura guaraní. Se las encierra en una habitación de la casa y solo las puede ver su madre y su abuela. Allí se las educa en lo propio de la mujer: hilar, cocinar, el cuidado de los hijos y se les enseña a hacer la chicha. Permanecen alrededor de un año y al salir están preparadas para el matrimonio. "Es algo que se pasa de generación en generación, de abuela a madre, de madre a hija… y para los guaraníes es algo trascendental" (Mujer Ava-Guaraní, 45 años).

Estas prácticas cada vez se están abandonando más, nos decían, conservándose en las comunidades más alejadas y aisladas; como así también "el *kägui apo*, arte de elaborar la chicha, es un talento que muy pocas mujeres poseen. En la actualidad es muy difícil encontrar a alguien que sepa darle ese toque diferenciador que lo hace *jëe ngatu*, dulce, rico y que a la vez *imambae ñande reiti vae*, "tumbe" (emborrache) enseguida, para orgullo de la "maestra" en *kägüi* que se reirá de satisfacción" (Ortiz 2002: 28-29). Otro tanto sucede con los instrumentos de cerámica que antaño caracterizaban a la cultura guaraní, pues "las grandes ollas de barro que se utilizaban para cocer la chicha también han desaparecido en muchas comunidades. Actualmente es común ver a las mujeres chicheras cociendo *kägüi* en enormes turriles o latas de manteca que, según los viejos, le dan una calidad inferior al de las ollas de barro[91]. Cuando llega el momento de servir a los invitados, las mujeres sacan sus mejores baldes de plástico de diversos tamaños y colores y algunas que otras jarras y tazas, también de plástico, o en el mejor de los casos, de cristal y aluminio. Al *tuvicha*, invitado especial, siempre se le sirve en el mejor de los utensilios" (Ortiz 2002: 50).

[91] Ver figura 2, página 19.

Lo que si continua sucediendo, sobre todo si es *karai* y no se acepta un vaso de chicha, es que se diga: "*guiröiro che rembiapo*, *rechazó lo que mis manos prepararon (mi chicha)*, dice ofendida la mujer" (Ortiz 2002: 6).

Lo precedentemente narrado, nos permite visualizar la importancia de la *chicha*, como una bebida trascendental, que al ser ingerida renueva la comunidad guaraní, representado un vínculo sagrado entre la tierra (donde crece el maíz), el espíritu de los antepasados y los vivos, signo del camino rumbo a la *łvɨ Maraëɨ*… la *Tierra-Sin-Mal*…

Segunda Parte

El alcohol de los Karai



Figura 9. Celebración de los “fieles difuntos”, en el cementerio de Ipitacito, donde se acostumbra llevar como ofrenda al difunto aquello que le “gustaba”. Bajo la segunda cruz puede observarse un vaso de alcohol y debajo de la tercera cruz una caja de vino (2 de noviembre de 2010).

En "ómnibus" salimos del "país de los pájaros pintados". En "colectivo" hacemos el este y el norte argentino. Ascendemos en "flota" el chaco boliviano.

Cruzar las fronteras es un desafío. El recorrer rutas externas, nos ayuda a ser viajeros de lo interno, como nos plantea el antropólogo francés Marc Augé, si buscamos acercarnos a los otros para construir un nosotros.

Hay cuestiones culturales que nos pueden separar y otras unir. Pero el mirarnos a los ojos, como hombres, como iguales, es un mojón ineludible en ese recorrido interior.

Desde la ventanilla del ómnibus, un árbol le cede el lugar a otro. Pero no ha de ser así entre nos-otros. La mirada, que observamos y nos observa, tiene que ayudar a comprender comprendiéndonos.

Es conocer de dónde salimos y a dónde queremos ir. Con estos puntos, podemos trazar un sendero. Pero el camino hay que recorrerlo; aunque, siendo muy afortunados, solo contaremos con la certeza de esos dos puntos y, por lo general, no siempre construimos una recta para unirlos. Porque el punto del poniente si en verdad es filosófico, siempre se estará moviendo, invitándonos a caminar…

Estas cuestiones, de Antropología Filosófica[92], íbamos anotando en nuestro diario de campo, la segunda vez que volvimos para continuar el trabajo de campo[93], como en el primer viaje. Pero nos encontramos con algunas sorpresas… a nuestro amigo *mburika* por su compromiso con los guaraníes, ante los atropellos y la explotación de los *karai*, pues había denunciado las condiciones de "esclavitud" en la que trabajaban en algunas haciendas con el método del "enganche", fue formalmente "invitado", por la jerarquía de la Iglesia Católica[94], a irse de Bolivia y no retornar … al *Mburuvicha Guasu*[95], que nos había autorizado y estimulado a investigar el tema del alcoholismo refiriéndonos "que era un problema fundamental a erradicar de las comunidades, pues era un flagelo introducido por los karai", lo habían sacado,

[92] El filósofo alemán Max Scheler (1874- 1928), sugirió el término "Antropología Filosófica" para describir el estudio de las distintas maneras de concebir la humanidad en clave filosófica.
[93] Enero- febrero de 2010.
[94] El Cardenal de Santa Cruz y el nuevo Obispo del Vicariato de Cuevo.
[95] De la Capitanía de Kaaguasu.

los propios comunarios de sus funciones, por “borracho y por aliarse con los patrones”…

Estas sorpresas, nos permitieron comenzar a reconocer como la antigua espada de conquista *karai*, con su doble filo de misión o encomienda, había transformado los bordes afilados en alcohol y hacienda o poder… lo sucedido nos hacía recordar la célebre frase, del filósofo y teórico social alemán Karl Marx (1818- 1883), en *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1844) sobre que la religión “es el opio del pueblo” (Marx 2002: 55)[96]…

Las coyunturas nos llevaron a realizar algunos cambios. Tuvimos que dejar la parroquia católica, donde siempre nos instalábamos y compartíamos con los integrantes del Equipo Misionero Itinerante (en su mayoría guaraníes, que visitaban las comunidades) y los médicos cubanos[97] (que trabajaban en el hospital del pueblo y también visitaban las postas de salud y las comunidades), pues todos residían en la parroquia… pero llegó una orden del obispado y hubo que dejar la casa parroquial, a la cual se la cerró… por lo tanto nos fuimos a quedar a “la Tekove”, donde comenzamos a convivir más estrechamente con los estudiantes indígenas y desde allí nos íbamos a las comunidades guaraníes saliendo desde los guaraníes… era una dialéctica que nos permitió poder acceder más integralmente al *ñande reko*. De esa manera pudimos aprehender lo expresado por el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski (1884- 1942), en *Los argonautas del Pacífico Occidental*, cuando nos habla del *“trabajo de campo”*[98].

---

[96] Analizar ésta afirmación nos llevaría a otra discusión, pues habría que preguntarse qué presupuesto hay con la religión, pues como en todo “campo” (concepto que más adelante abordaremos) hay lucha de poderes, de “dioses”, de ideologías y, por experiencia, sabemos que lo dialéctico acompaña los diferentes procesos eclesiásticos dado que, podemos encontrarnos dentro de la misma institución a “católicos conservadores” y a “cristianos revolucionarios”.

[97] Los médicos cubanos se ofrecen como voluntarios en las misiones sanitarias, que su país mantiene en forma de convenios con países desfavorecidos, desde el punto de vista de personal de salud preparado, permaneciendo por un período de dos años.

[98] Malinowski, Bronislaw. 2001. Los argonautas del Pacífico Occidental. Península. Barcelona. pp. 22- 24.

II. 1. El alcohol del "karai"

Nos parece oportuno comenzar a comentar el origen de la palabra *alcohol*, dado que en su etimología hay posturas encontradas. Por un lado, "el origen del nombre arábigo *al kohl* que significa *"polvo fino"*, es bastante curioso. Los egipcios se pintaban los párpados con un compuesto inorgánico negro que era sulfuro de antinomio. Dicha sustancia se obtenía al molerse, pero finalmente el nombre se aplicó a cualquier esencia, incluyendo el líquido obtenido de la destilación del vino" (Atkins 2003: 48). Por otro lado, también, se encuentra su origen en la expresión árabe *alcoholeé*, como se llamaba a los *espíritus malignos* y que un ortodoxo religioso islámico, lo denominó así, al identificarlo con los espíritus del mal por los efectos que producía en quien lo bebía.

A lo largo de la historia y en las diversas culturas, vemos que el hombre se ha vinculado a las sustancias psicoactivas[99], como por ejemplo el alcohol, en el ámbito de celebraciones rituales y comunitarias con el propósito de alcanzar el *éxtasis* (la embriaguez divina) y así ponerse en contacto directo con los dioses.

Los ejemplos serían abundantes. Podríamos citar la *hidromiel*, utilizada como bebida sagrada por pueblos primitivos; la *cerveza* en el antiguo Egipto (3.000 años a.C.); en la antigua Grecia (siglo VII a.C.), encontramos la *Amanita muscaria*, que era un hongo del cual se preparaba la bebida para las ceremonias religiosas de las "Grandes Eleusinas"; como así también, los griegos, atribuían los efectos relajantes del vino a *Dionisio*[100], inspirador de la locura ritual y el éxtasis (Rigol & Ugalde 1991).

Con respecto a ésta última sustancia, la tradición judeo- cristiana, es rica en referencias a la misma, pues en la Biblia, desde los textos más antiguos, como en el *Génesis*, encontramos que después del diluvio, "Noé se dedicó a la labranza y plantó una viña. Bebió del vino, se embriagó y quedó desnudo en

[99] Aquellas que ejercen su efecto predominantemente en el Sistema Nervioso Central, produciendo cambios en el estado de ánimo y en la conciencia (en lo que tiene que ver con la vigilia y la orientación de tiempo y espacio).
[100] Dios del vino, también conocido como *Baco* en la mitología romana.

medio de su tienda" (Genésis 9, 20- 21)[101]; hasta los más modernos, como el *Evangelio de San Juan*, donde Jesús realiza su "primer milagro" en la boda de Caná al convertir el agua en vino (Evangelio según San Juan 2, 1- 12)[102] o al hacer del vino, junto al pan, los símbolos fundamentales de la *eucaristía*, uno de los ritos fundamentales del Cristianismo (Evangelio según San Mateo 26, 26- 29)[103].

En el medioevo apareció la técnica de la destilación, introducida por los árabes, que posibilitó obtener bebidas de mayor concentración alcohólica, con la consecuente rapidez en la intoxicación. Los alquimistas creyeron encontrar el "elixir de la vida", como un remedio contra todas las enfermedades, como lo indica el término *whisky*, que deriva del gaélico y significa *"agua de la vida"*. Otro tanto podemos encontrar en las culturas precolombinas de América, con el consumo de la *enredadera divina.*

"Existía también lo que podríamos denominar "utilidad terapéutica" de las drogas, según la cual en algunas culturas se conferían a quienes tomaban ciertas sustancias los dones de la sabiduría o el aumento de la fuerza física, la longevidad, la curación de ciertas enfermedades, la disminución de la fatiga física o el dolor, e incluso el don de la inmortalidad" (Rigol & Ugalde 1991: 341-342).

Por su parte, habría quienes también tomarían alcohol en los contextos de búsquedas hedonísticas y de bienestar.

Así en el ámbito del consumo de esta sustancia psicoactiva, surge "el etanol, o alcohol etílico, es lo que todo el mundo conoce con el nombre de *alcohol*. Desde la antigüedad (aunque ni universalmente ni sin remisión), ha sido el componente esencial de los líquidos intoxicantes socialmente más aceptados. La fermentación ocurrió probablemente por accidente, cuando la miel, cereales o zumos de frutas se encontraron convertidos en hidromiel,

---

[101] Biblia de Jerusalén. 1975. Desclee de Brouwer. Bilbao. p. 23.
[102] Idem. pp. 1507- 1508.
[103] Idem. p. 1427.

cerveza y vino, y concentrados por destilación, descubierta en el 800 a.C. por Jabir ibn Hayyan (conocido en occidente como Gerber)" (Atkins 2003: 49).

Nos encontramos así con dos grupos de bebidas alcohólicas: las *bebidas fermentadas*, que proceden, por ejemplo, de la fermentación de los azúcares contenidos en las frutas (uvas, manzanas, etc), cuya graduación de alcohol oscila entre los 4 y 15 grados y las *bebidas destiladas*, que resultan, por ejemplo, de la depuración de las bebidas fermentadas, obteniendo mayores concentraciones de alcohol, entre 40 y 60 grados (JND 2006). Lo anteriormente expresado lo expresamos gráficamente en la siguiente tabla:

Características de algunas bebidas por 100 ml
(extraído de: Rigol & Ugalde 1991: 347).

Bebidas	*Grado alcohólico*	*Calorías*
Sidra	4- 5	30- 40
Cerveza	4- 8	30- 70
Vino	10- 15	70- 100
Aperitivos	15- 20	120- 150
Licores	25- 60	150- 220

Se puede utilizar, también, el término *droga* para denominar a las sustancias psicoactivas. Etimológicamente la palabra "droga", proviene del término celta *droug*, cuyo significado es malo. Se utiliza, en el ámbito sanitario, como sinónimo de dicha expresión el término *fármaco*, el cual proviene del griego y puede significar *medicamento* o *veneno*, la diferencia radica en la dosis y en el vínculo establecido. La Organización Mundial de la Salud (OMS) "proporciona la siguiente definición sobre fármaco o droga: toda sustancia (natural o sintética) que, introducida en el organismo vivo, puede modificar una o más de las funciones de éste" (Rigol & Ugalde 1991: 342). Desde el punto de vista fisiológico, el destino final del consumo de la droga será el cerebro del consumidor; afectando de diversas maneras el Sistema Nervioso Central, encontrando así sustancias *depresoras* (como el *alcohol*), *estimulantes* y *perturbadoras* del mismo.

II. 2. Alcoholismo

Con respecto a la expresión *alcoholismo*, la misma fue acuñada por el médico sueco Magnus Huss, en 1849, para definir un conjunto de afecciones que afectan al Sistema Nervioso Central, al Sistema Cardiovascular y al Sistema Digestivo Nutricional (tríada a nivel orgánico que siempre se prioriza en los tratamientos asistenciales) y que aparecían ligadas al consumo de alcohol de alta graduación, por lo que el término se ligaba con las bebidas destiladas, mientras que las bebidas de fermentación (como por ejemplo el vino) tenían fama de "saludables".

La OMS ha abordado ésta problemática, desempeñando un papel fundamental en la definición del alcoholismo. En 1952, refiere que los alcohólicos son personas que beben en exceso y cuya dependencia ha llegado al extremo de producirles trastornos mentales evidentes y de padecer problemas físicos que repercutirán en sus relaciones personales y sociales. En 1977, la OMS, propuso la utilización del concepto *"síndrome de dependencia del alcohol"* o *"problemas relacionados con el alcohol"* para sustituir al de *"alcoholismo"*.

En la actualidad las clasificaciones más utilizadas en el ámbito de la asistencia sanitaria, para abordar éste fenómeno, son las del DSM IV[104] y las de la CIE 10[105], que definen la dependencia de alcohol de forma muy similar.

El DSM IV, define el abuso del alcohol como un patrón desadaptativo de consumo, que ocasiona algún tipo de complicación social y un elevado riesgo de causar o sufrir accidentes.

En la CIE 10 se considera la categoría de consumo perjudicial de alcohol, el cual se diagnostica cuando la ingesta de alcohol causa complicaciones mentales y físicas que pueden producir discapacidad o deteriorar las relaciones interpersonales y se lo clasifica dentro del ámbito de

[104] "DSM", son las siglas en inglés del "Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales" de la Asociación de Psiquiatría Americana, en su cuarta revisión.
[105] Clasificación Internacional de Enfermedades Mentales, de la OMS, en su décima revisión.

los *Trastornos mentales y del comportamiento debidos al consumo de sustancias psicotropas [F 10- 19]*[106].

También, en el *campo*[107] sanitario, se utilizan los conceptos de *uso*, *abuso* y *dependencia.* Hablamos de *uso*, cuando en el tipo de consumo de la droga, ya sea por su cantidad, frecuencia o por la situación física, psíquica y social de la persona no se evidencian complicaciones en el consumidor ni en su entorno. Se llama *abuso* a esa manera de relacionarse con las drogas en la que, ya sea por la cantidad, frecuencia o por la situación física, psíquica y social de la persona, se producen consecuencias negativas para el consumidor y/o su entorno (JND 2006). Según la OMS, la *dependencia*, es "aquella pauta de comportamiento en la que el uso de una sustancia psicoactiva adquiere mayor importancia que otras conductas que antes eran consideradas como más importantes" (JND 2006: 19). La persona "dedicará la mayor parte de su tiempo a pensar en el consumo de drogas, a buscarlas, a obtener financiación para comprarlas, a consumirlas, a recuperarse de sus efectos, etc" (JND 2006: 19). Podríamos decir que toda la vida de la persona gira en torno al consumo de las drogas, estableciéndose un *vínculo*[108] adictivo con estas sustancias. Como condición necesaria para hablar de dependencia, se tiene que instalar un *síndrome de abstinencia*, en la persona que consume, cuando se suprime el uso de la sustancia.

La dependencia incluye dos dimensiones. Una es la *dependencia física*, "en éste caso, el organismo se ha habituado a la presencia constante de la sustancia, de tal manera que necesita mantener un determinado nivel en sangre para funcionar con normalidad" (JND 2006: 19); y otra es la

[106] Esta clasificación es la que se utiliza en el Hospital Psiquiátrico "Dr. Teodoro Vilardebó", centro de referencia nacional en Psiquiatría, para los usuarios mayores de 15 años. Fundado el 25 de mayo de 1880, declarado monumento histórico nacional en 1975, depende de la Administración de los Servicios de Salud del Estado, es decir la "salud pública", de la República Oriental del Uruguay.

[107] Siguiendo a Pierre Bourdieu (1930- 2002, sociólogo francés), al considerar al "campo" como una red de relaciones objetivas entre posiciones objetivamente definidas, siendo espacios de juego históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias. Los campos son las distintas configuraciones de clases o relaciones sociales, donde se unen para relacionarse (Bourdie et al 1990).

[108] Es un término central en la obra de Enrique Pichon Rivière (1907- 1977, médico psiquiatra argentino de origen suizo), que ubica al sujeto no como un ser aislado, sino incluido en un grupo, cuya base es la familia y está inserta en un campo social… y en ésta situación establece una "relación" con la sustancia psicoactiva (Tuzzo 2009).

dependencia psíquica, "ésta se pone en manifiesto por la compulsión por consumir periódicamente la droga, para experimentar un estado afectivo agradable (placer, bienestar, euforia, sociabilidad, etc), o para librarse de un estado afectivo desagradable (aburrimiento, timidez, estrés, etc)" (JND 2006: 20).

La dependencia física, se puede superar tras un período de desintoxicación. Es más complejo desactivar la dependencia psíquica, ya que ésta requiere cambios en la conducta y en el manejo de las emociones del sujeto.

Cuando hablamos de *adicto*, es importante recordar que es un vocablo que proviene del latín y que significa "no dicho", es decir aquello de lo que no se quiere hablar y, a veces, hasta reconocer. Por su parte, seis grandes *vías* se delimitan, cuando se valora el establecimiento de una adicción, lo que implica decir que las mismas condicionan el consumo de una persona (González 1998):

1. *Vía sociocultural:* producto de las costumbres, tradiciones y convenciones culturales (presión de grupos).
2. *Vía hedónica:* búsqueda del placer.
3. *Vía asertiva:* droga como "muleta" para enfrentarse a situaciones temidas o determinantes de inseguridad y ansiedad (personas tímidas).
4. *Vía evasiva:* droga para olvidar experiencias penosas o situaciones dolorosas ("el alcohol para ahogar las penas").
5. *Vía sintomática:* donde existe una patología subyacente, generalmente psiquiátrica (depresión, manía, fobia, etc).
6. *Vía constitucional:* en sujetos que combinan una gran carga familiar de toxicómanos con un inicio temprano.

En la actualidad, el alcohol es la droga más consumida en nuestro entorno sociocultural, de la que más se abusa y la que más problemas sociales y sanitarios causa (JND 2006). Es un depresor del Sistema Nervioso Central,

que adormece progresivamente el funcionamiento de los centros cerebrales superiores, produciendo desinhibición conductual y emocional. “El etanol parece un estimulante para el que lo bebe, pero de hecho actúa insensibilizando partes de la corteza cerebral frente a controles inhibitorios” (Atkins 2003: 49), es decir tiene la capacidad para entorpecer el funcionamiento habitual del cerebro, provocando reacciones que pueden ir desde la desinhibición hasta el coma, en un proceso de adormecimiento cerebral (Rigol & Ugalde 1991, González 1998, Morrison 1999, Gelder et al 2000, Buning et al 2004, Megías et al 2005).

Para la OMS, el alcoholismo “es la conducta adictiva caracterizada por el consumo excesivo de bebidas alcohólicas” (Megías et al 2005: 102). El alcoholismo es una enfermedad crónica[109], progresiva y a menudo mortal. Es un trastorno primario y no un síntoma de otras enfermedades. La persona alcohólica presenta una gran dificultad para controlar su conducta, a la hora de beber, como así también los pensamientos relacionados con la bebida, teniendo una menor capacidad para resistirse a dichos pensamientos, como a la búsqueda y al consumo de bebidas alcohólicas. La sensación de deseo o necesidad de beber, no siempre aparece de manera consciente en la persona. El consumo de alcohol adquiere prioridad frente a otros comportamientos que, en el pasado, fueron importantes y existe una tendencia a la recaída en relación con la severidad del consumo.

Otro aspecto fundamental son los *efectos* del alcoholismo pues tiene consecuencias perjudiciales a nivel físico, psicológico y social. Por ejemplo, beber alcohol mientras el organismo se encuentra en fases de crecimiento y desarrollo, como en la adolescencia, es especialmente nocivo. También es importante considerar los *riesgos* del consumo de alcohol, ya que trae consigo una intensa dependencia psicológica y a nivel orgánico, entre otras patologías conlleva gastritis, úlceras, cirrosis, cardiopatías, tolerancia y dependencia, con un síndrome de abstinencia. (Rigol & Ugalde 1991, González 1998, Morrison 1999, Gelder et al 2000, Buning et al 2004, Megías et al 2005)

[109] Así lo expresan los integrantes de los grupos de “Alcohólicos Anónimos” cuando, a pesar de que pueden llevar muchos años de abstinencia, se definen como: “soy alcohólico”.

De esa manera la problemática del consumo de alcohol, puede verse agravada por las siguientes manifestaciones clínicas: *intoxicación aguda* (que es una conducta mal adaptada y que se da tras la ingesta reciente de una cantidad suficiente de alcohol como para producir intoxicación en la mayoría de las personas); *abstinencia alcohólica* (que es un síndrome que se asocia a la interrupción del consumo de alcohol en una persona dependiente del mismo); *delirium por abstinencia* (que es una grave complicación de la abstinencia alcohólica y suele aparecer en personas con situaciones médicas comprometidas y una larga historia de alcoholismo y, que si no se trata, puede llegar a ser mortal); *trastornos de ansiedad en alcohólicos* (una de las manifestaciones, que aparecen con más frecuencia en un servicio de emergencia, relacionada con el alcoholismo es la ansiedad) y los *trastornos depresivos en alcohólicos* (en las personas alcohólicas hay una elevada prevalencia del síndrome depresivo mayor, que puede llevar a realizar un intento de autoeliminación) (Megías et al 2005).

Conversando con un médico italiano, que desde hace muchos años colabora en el chaco boliviano, nos decía "el alcoholismo ya no le interesa tanto a la biomedicina, porque es algo que se conoce bastante y los médicos lo dan por obvio… le interesa a las ciencias sociales, no al poder científico-médico". De ahí que "desde una perspectiva socio- antropológica, el consumo de alcohol presenta una dualidad sumamente interesante, ya que dicho consumo puede generar cirrosis hepática o alcoholismo dependiente en quien consume, pero también genera consecuencias de muy diferente gravedad en sujetos y grupos que no consumen o lo hacen moderadamente, como puede observarse sobre todo a través de la morbimortalidad por violencias" (Menéndez & Di Pardo 2003: 8).

De todo lo anteriormente expresado podemos llegar así a hablar del *proceso de alcoholización*. El mismo "refiere a los procesos económico-políticos y socioculturales que operan en una situación históricamente determinada para establecer las características dominantes del uso y consumo de alcohol (incluyendo el no uso y no consumo) por sujetos y conjuntos sociales" (Menéndez & Di Pardo 1993: 62).

II. 3. Antropología y Enfermería

La *Antropología de la Salud*[110] para trabajar en el campo de la salud y crear allí un objeto antropológico, parte de la noción de *cultura*. No es una cuestión fácil, el abordaje de la misma, dado que, "una de las dificultades de comprender la etnografía (y de ese modo con la antropología de una forma más general) es que su concepto nuclear –el concepto de cultura– es en sí mismo intrigante, pero también evasivo, globalizador y conceptualmente débil" (Wolcott 1993: 132).

Observando la historia, desde la Antropología Filosófica, vemos que, a través del trabajo, el hombre modifica al mundo (Buber 1964, Cassirer 1967, Gevaert 1993); por lo tanto, "en esa transformación, el mundo natural se hace mundo humano, es decir, mundo cultural. La palabra *cultura* proviene del verbo latino *cultivar*. Así, por ejemplo, al cultivo de la tierra se lo llama agricultura; también hablamos de cultivar una amistad y de rendir culto a Dios. Así, la cultura es la actividad humana en el ámbito de la naturaleza, los otros seres humanos y Dios" (Di Sanza et al 1999: 54).

Por su parte, desde las Ciencias Antropológicas[111], diversos autores manifiestan la importancia de la forma en que los hombres son capaces de transmitir conocimientos, leyendas, valores, costumbres, etc (García Canclini 2004). La cultura debe de ser comprendida como una serie de mecanismos de control: planes, fórmulas, reglas, etc, que son los que gobiernan la conducta (Geertz 1987). Pensar la cultura desde un punto de vista de los mecanismos de control, comienza con un pensamiento social, donde el lugar de la cultura son lugares cotidianos: la casa, la plaza, los quehaceres diarios, etc. "El pensar no consiste en sucesos que ocurren en la cabeza, sino en un tráfico de símbolos significativos" (Geertz 1987: 51). De esta manera "el concepto de cultura que

[110] Ver definición de página 6.

[111] Desde hace diez años nos desempeñamos, como profesor de Filosofía, en la Educación Secundaria pública de nuestro país (Uruguay). Durante el cuarto año liceal (primer año de Bachillerato), el programa de Filosofía analiza el *"problema del hombre"*. Dicha cuestión se aborda desde la Antropología Filosófica y desde las Ciencias Antropológicas, entre otros discursos, que afrontan éste problema existencial invitándonos a responder sobre el "misterio" del hombre (Marcel 1969, Gevaert 1993).

manejamos tiene una doble vertiente, inseparables ambas pero que refieren a niveles diferentes de captación de lo cultural. Por una parte tomamos la acepción antropológica propiamente dicha, de carácter fenoménico y que remite a la aptitud inherente al hombre de producir vida material y espiritual" (Romero 2003: 13). Por lo tanto "desde este plano se establece "que todos los hombres, clases, grupos y pueblos han sido y serán cultos por definición", pero desde otro nivel la cultura es concebida como "un bien, eventualmente una mercancía, cuya apropiación es diferente según las sociedades, los sectores, los grupos y los individuos, en términos de acceso y de privilegios (Najenson 1982)" (Romero 2003: 13).

Dado que "lo que la herencia determina en el hombre es la actitud general a adquirir una cultura cualquiera, pero la que será la suya dependerá de los azares de su nacimiento y de la sociedad donde recibirá su educación" (Lévi-Strauss 1993: 132); pues al decir del antropólogo estadounidense Clifford Geertz (1926- 2006), "creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones" (Geertz 1987: 20); por lo que "la cultura, en el sentido global y antropológico del término, es el conjunto de estas relaciones en tanto están representadas e instituidas, relaciones que presentan por tanto al mismo tiempo una dimensión intelectual, simbólica y una dimensión concreta, histórica y sociológica mediante la cual se desarrolla su puesta en práctica" (Augé 2007a: 31).

El enfoque cultural, en el campo sanitario, nos permite al momento de entender la *salud* dejar de lado planteos más estáticos, como la definición de salud de la OMS[112], y concebir a la misma "como un constructo producido según condiciones materiales/biológicas, históricas y socioculturales de la sociedad en su conjunto y de los individuos en particular. En ese sentido, tanto

[112] Al definirla en su Carta Magna Constitucional (1946), como "el estado de completo bienestar físico, mental y social y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades". (En: Organización Mundial de la Salud. 1960. Constitución de la OMS. OMS. Ginebra).

la salud como su atención son productos culturales que se ordenan en instituciones, en conocimientos científicos, en saberes populares, en prácticas y discursos de actores sociales muy concretos, insertos en realidades específicas" (Romero 2002: 33). Por lo tanto observamos que "el proceso Salud/Enfermedad/ Atención se inscribe en un sistema ideológico-cultural que define roles y posiciones en cada circunstancia; así, por ejemplo, en nuestra sociedad donde se reconoció al médico como prácticamente único agente de cura autorizado, éste asumió históricamente posiciones hegemónicas en la gestión de la salud" (Romero 2002: 33).

A diario nos enfrentamos con la problemática del alcohol[113]… y desde nuestra profesión solemos realizar, en forma bastante común, los siguientes *diagnósticos de Enfermería*[114]: *Aislamiento social*, *Alteración del patrón del sueño*, *Alteración de los procesos familiares*, *Alteración de los procesos de pensamiento*, *Ansiedad*, *Déficit de volumen de líquidos*, *Desempeño inefectivo del rol*, *Mantenimiento inefectivo de la salud*, *Riesgo de intoxicación*, *Riesgo de lesión*, *Riesgo potencial de auto o heteroagresividad* y *Trastorno de la autoestima*… los mismos, entre otros, nos llevan a formular los planes de cuidados particulares para la atención de éstas personas.

De ahí que, todo lo anteriormente expresado, nos permite ampliar los horizontes con respecto a los *cuidados de Enfermería*, pues el objeto de la misma es el ser humano, en el contexto conformado por los cuidados tanto en la enfermedad como en la salud y fomento de la misma… como una parte fundamental de esa trama de significaciones… podríamos decir que la Enfermería, como disciplina, es el arte de cuidar. Cuidar a una persona no solo implica la intervención durante el proceso Salud/Enfermedad/Atención sino que, también, supone el reconocimiento de sus valores culturales, sus creencias y sus convicciones; así nos lo planteaba la enfermera y antropóloga estadounidense Madeleine Leininger (1925- 2012).

---

[113] Desde hace más de tres años nos desempeñamos, como licenciado en Enfermería, en la Puerta de Emergencia del Hospital Vilardebó.

[114] Siguiendo la estandarización de la "NANDA", siglas en inglés de la "Asociación Norteamericana de Diagnósticos de Enfermería", de la Asociación de Nurses Americana.

La misma ya siendo licenciada en Enfermería, hace cincuenta años, "como estudiante de doctorado en Antropología, se dedicó a estudiar a los pobladores Gadsup[115] de las Tierras Altas del este de Nueva Guinea. Vivió sola entre los indígenas durante casi dos años y llevó a cabo un estudio etnográfico y de tecnología de la enfermería sobre dos poblados. Pudo observar no sólo las características individuales de su cultura, sino también ciertas diferencias marcadas entre las culturas del este y las de otras zonas en cuanto a sus prácticas sanitarias. A partir de este estudio en profundidad y de sus experiencias directas con los Gadsup, continuó desarrollando su teoría de enfermería de los cuidados culturales" (Marriner-Tomey 1995: 425), a la cual denominó *"Teoría de la Enfermería Transcultural"*[116].

Toda *teoría de Enfermería* parte de la elaboración de cuatro conceptos: persona, entorno, salud y cuidado (Marriner-Tomey 1995, Kérouac 1996). Para Leininger la *persona* es un ser que no puede ser separado de su bagaje cultural; el *entorno* se relaciona con todos los aspectos contextuales en los que la persona se encuentra; la *salud* está imbricada en la estructura social y, por consiguiente, varía de una cultura a otra y por *cuidado*, entiende los *cuidados culturales*, tomando en consideración la totalidad de la vida humana y su existencia a lo largo del tiempo, incluyendo, los contextos ambientales, las expresiones lingüísticas y los sistemas populares y profesionales.

El objetivo general de la *"Teoría de la Enfermería Transcultural"* es determinar las visiones *émicas* de las personas sobre los cuidados, tal y como éstas los entienden y practican, estudiando luego, ésta fuente de conocimientos, a la luz de las perspectivas *éticas* de los enfermeros.

Lo que Leininger pretende con su teoría, es tratar de lograr que los conocimientos y la práctica de la enfermería profesional tengan una base cultural desde una conceptualización, una planificación y una aplicación basada en la cultura. Nos permite tener una conceptualización más amplia de los

[115] Pueblo indígena de origen australoide papú-melanesio, de la zona montañosa centro-oriental de Nueva Guinea, hablantes de lenguas papúes.
[116] Forma parte de la "Escuela del *Caring"* (cuidado).

cuidados, concebir a la persona inmersa en su medio y en su historia. Sus aportes nos posibilitan pensar cuidados específicos para cada individuo y grupo en particular.

Así llegamos a vislumbrar que “el objeto de las disciplinas de la salud lo constituyen los problemas, las representaciones y las estrategias de acción que se representan en el curso de la reproducción social” (Samaja 2004: 19), desde donde analizamos que “el objeto salud-enfermedad y los modos de su atención resultan de la construcción valorativa efectuada siempre en una cultura, en una sociedad y en una época determinada” (Samaja 2004: 19).

II. 4. Representaciones

Desde estos presupuestos nos acercamos a la relación que establecen los *Ava-Guaraní* con el *alcohol* introducido por los *karai*. Con respecto a éste fenómeno se pueden escuchar diferentes perspectivas, aunque a la interna de cada comunidad, cuando se establece un vínculo no adecuado con la sustancia, “toda cultura reconoce desviaciones y estigmatiza a quienes se apartan de la norma” (Augé 1996: 62). Así nos lo plantea el siguiente mito guaraní sobre el “comportamiento” a la hora de beber:

> *“En una ocasión cuando las aves hicieron una gran fiesta en el cielo, el convidador era el gran* tuvicha Ururutï*, Cóndor Blanco. En el día señalado todos los pájaros de la tierra alzaron el vuelo para dirigirse a la casa del gran cacique… El zorro que se moría por ir a participar de la gran fiesta empezó a rogar a todos sus amigos pájaros pero no tuvo éxito, era demasiado pesado para llevarlo. Después de tanta insistencia, el Sucha se animó a llevarlo y por suerte llegaron al cielo sin muchos problemas. La fiesta estaba buena y el zorro, como era su costumbre, empezó a tomar chicha sin medida. Al poco rato ya estaba bien borracho y empezó a insultar a los demás invitados poniéndoles apodos no muy graciosos. Su malcriadeza llegó a tal punto que se atrevió a largar palabras insultantes contra el gran* Ururutï*, jefe de las aves, mas éste*

muy educado ordenó a sus ayudantes que lo lleven a descansar al señor Zorro. Los tres días de fiesta fueron un dolor de cabeza para las aves que se arrepintieron de haberlo llevado al Zorro. En el último día, cuando los pájaros empezaban a retornar de nuevo a la tierra, el Zorro continuaba durmiendo, pero cuando su amigo el Sucha se acercó para despertarlo para regresar con él, éste se levantó enojado y lo pateó. El Sucha muy resentido se vino solo dejando al Zorro en el cielo. Cuando éste se despertó, viendo que se encontraba solo, se puso a llorar amargamente. En eso aparece doña Araña quien le sugiere que se consiga muchos bejucos para que añadiendo uno con otro y con un extremo amarrado al tronco del árbol del cielo pueda descender hasta la tierra. El Zorro hizo caso a los consejos de la Araña y al día siguiente comenzó a bajar lentamente por las lianas. En eso el kiri kiri*, halcón chico, que volaba por las nubes y que también había recibido muchos insultos de él, le cortó el bejuco por el cual bajaba y el zorro cayó hecho mil pedazos. Eso le pasó por ser mal borracho, actitud que no debería ser imitada por ninguno de los participantes de las fiestas sagradas"* (Ortiz 2002: 41-42).

Abordando el problema del consumo de alcohol en las comunidades estudiadas, podemos comenzar a analizar que el 46% de la población del Departamento de Santa Cruz no tiene agua potable en sus hogares[117]. En compensación hay varios ingenios azucareros que "producen más alcohol que azúcar", según un comunario, por lo tanto el alcohol se torna muy accesible; de ahí entonces la pregunta: ¿qué representa el alcohol de los *karai* para los *Ava-Guaraní*? En las entrevistas realizadas en esas comunidades la respuesta no se hizo esperar[118]. "Un desperdicio, pues el 98% de los hombres a partir de los 15 años lo comienza a consumir con coca y cigarros", nos refería un joven comunario; "representa sometimiento y esclavitud, pues hemos destruido a la

[117] Viceministerio de Tierras. 26 de noviembre de 2008. Unidad de Promoción Indígena y Campesina. Boletín Nº 82. La Paz.

[118] Tomaremos como representativas las entrevistas realizadas a un joven de 28 años, un adulto de 41 años y un adulto mayor de 68 años, todos varones Ava-Guaraní, de Ipitacito los dos primeros y de Itaimbeguasu el último.

madre tierra y ahora las comunidades", nos decía un adulto; "el alcohol es la chicha del karai, es una bebida endemoniada, por ella los jóvenes se enloquecen, corren y le pegan a su mamá inclusive" nos refería un adulto mayor.

Entonces preguntábamos: ¿cómo se vinculan los *Ava-Guaraní* con el alcohol de los *karai*? "Se toma todos los días, en una botella de un litro colocan entre cuarto y medio litro de alcohol y luego le agregan agua, lo toman para evitar el cansancio y los calambres", decía el joven; "muchos no van al *chaco* sin alcohol y sin la coca, que se trae de occidente, antes se criticaba al que coqueaba, ahora se ve normal… el *colla* quiere someter al *camba*, es la invasión quechua y aymara", refiere el adulto; "una arroba[119] de maíz se cambia por un litro de alcohol, esto es el *cambalachi* (cambio o trueque), el mayor problema de las comunidades lo traen los comerciantes que traen el alcohol", refiere el adulto mayor.

Por lo tanto: ¿cómo afecta a los *Ava-Guaraní* el alcohol de los *karai*? El joven refiere: "la desatención total, los hombres se vuelven sucios, no tienen cuidado, se produce violencia familiar, no son bien vistos". Nos decía el adulto: "aparte del daño personal se da infidelidad y maltrato a la mujer y al hijo… son irresponsables con los hijos, lo poquito que se gana es para *la coca y el trago..*. los *mburuvichas* se emborrachan y cuando hay que decidir, los *karai* deciden por ellos". Por su parte el adulto mayor refiere: "cuando en las reuniones hay que decidir los comunarios se emborrachan y así seguimos esclavizados por el alcohol… cuando los grandes toman decisiones nosotros estamos adormecidos por el trago y nos someten".

Otro comunario nos decía, "hay que concientizar a la población de las comunidades, decirle a los niños como prevención que no beban. Antes el alcohol venía con una etiqueta que decía: *"Alcohol a 96º prohibida su ingesta"*; ahora se cambió la etiqueta y dice *"Alcohol potable"*. Esto lo hacen los *karai* de Santa Cruz, para que continuemos sin escuela, pues el que estudie comenzará a decir *nosotros tenemos derecho*. Por eso hay que cambiar, lo que tenemos

[119] Equivalente a unos 12 kilos.

que hacer es tratar que los jóvenes estudien y que no vayan a trabajar a los ingenios azucareros, donde hacen más alcohol que azúcar. Es una política esto de llevar alcohol a las comunidades y que nadie estudie, así es la política de la derecha" (Varón Ava-Guaraní, 51 años).



Figura 10. Detalle de la estantería de un comercio, en el pueblo de Gutiérrez, que vende "alcohol potable"; obsérvese la graduación "96º" al lado de la palabra "alcohol" (octubre de 2010).

Pero también se da esta "política" a la interna de las comunidades. "Antiguamente, hasta hace pocos años, la comunidad sancionaba, por ejemplo, al borracho que le pegaba a su mujer, haciéndolo colocar diez postes en 24 horas. Si no lo hacía, se le duplicaba a veinte postes en 48 horas. Si no obedecía se pasaba al corregidor de Gutiérrez y si no obedecía se pasaba a Camiri. También se usaba el cepo, se le ponía en los pies y se lo dejaba al sol, en la cancha de fútbol, durante todo el día, para que toda la comunidad lo viera. Si la falta era más grave, se le encepaban las manos y el cuello... pero hoy ya no sucede eso pues hasta los propios mburuvichas se emborrachan" (Varón Ava-Guaraní, 38 años).

Lo que pudimos ir captando en ésta pesquisa, desde las diferentes entrevistas, como procesos de percibir, categorizar y otorgar sentido son, en nuestro caso, un primer acercamiento al tema en cuestión que nos llevan a formularnos otras preguntas, como por ejemplo: ¿por qué se lo considera endemoniado al alcohol?, ¿qué efectos sobre el cuerpo y sobre las almas tiene?, ¿por qué tiene un efecto desestructurante?, etc… que en futuras profundizaciones podríamos abordar[120]…

II. 5. Prevalencia

Cuando hablamos de *prevalencia* estamos haciendo referencia al número total de casos de ocurrencia de una enfermedad, en una población determinada, sin distinción entre casos nuevos y antiguos y es importante para determinar necesidades de salud de la misma (Guerrero et al 1989).

En lo referente a la prevalencia, a nivel de género y edad, el problema del consumo de alcohol se da en los varones a partir de los 15 años, cuando terminan la Educación Primaria o Básica (que en Bolivia son ocho años).

En Ipitacito, un joven comunario nos decía: "el 98% de los hombres a partir de los 15 años comienza a consumir alcohol…" (Varón Ava-Guaraní, 28 años) y un adulto reafirmaba: "la principal dificultad de la comunidad es el alcoholismo. Se da en los varones, a partir de los 15 años" (Varón Ava-Guaraní, 41 años).

Otro tanto nos planteaban en Itaimbeguasu, donde para ir al chaco hay que llevar el incentivo del alcohol pues "los hombres sin trago no trabajan" y que "el principal problema de los jóvenes son las drogas, específicamente el alcohol" (Varón Ava-Guaraní, 68 años). Otro vecino nos refería: "hay mucho problema de alcoholismo. Beben los hombres, a partir de los 15 años. Acá (en

[120] "Es necesario añadir que el etnólogo, al final de su primer viaje, elabora un modelo de reflexión que le servirá para las siguientes experiencias (el terreno de la primera experiencia nunca se olvida) y que orientará sus futuros estudios, ya conciernan al primer terreno visitado o a otro completamente distinto" (Augé 2007b: 66).

Itaimbeguasu) un tanque de 200 litros de alcohol, dura menos de una semana… en el chaco trabajan como treinta comunarios y, varias veces al día, el encargado del trabajo manda traer alcohol, según dicen, para los calambres… al estar todo el día sin comer, llegan de noche a su casa y su mujer por no tener dinero no puede cocinar, entonces el hombre le echa guasca" (Varón Avá-Guaraní, 45 años).

II. 6. "Tekove Katu"

Nos pareció oportuno conversar, el problema del alcohol introducido por los "karai", con jóvenes estudiantes pertenecientes a los pueblos originarios. Desde hace varios años, estamos participando como docentes voluntarios de Enfermería en la Escuela de Salud del Chaco Boliviano *"Tekove Katu"*[121]. La misma es una institución con más de treinta años, trabajando en la formación de personal de salud, a nivel Técnico, en las áreas de Enfermería, Salud Ambiental y Trabajo Social; teniendo como objetivos:

- Formar y capacitar el personal indígena para responder a las necesidades inmediatas de los habitantes del Oriente Boliviano y del Chaco Argentino y Paraguayo.
- Fomentar en los estudiantes de la Escuela, la identificación con su cultura, que conozcan las necesidades de su gente y como dirigentes elegidos por su comunidad, trabajen para lograr el completo bienestar físico, mental y social, en un ambiente de paz comunitario.
- Contribuir a lograr un *"Ipaye moderno"* (curandero, médico) no alienado por la medicina sumisa al sistema, que aliena la salud de la gente, sino que indica de dónde *es el punto de partida para la salud:* tierra- territorio,

[121] Nosotros colaboramos con la Escuela, desde enero de 2006, cuando *mburika* nos invitó a ir "de luna de miel" al chaco boliviano. En enero de 2009, cuando estábamos compartiendo un curso en la misma, y ya teníamos pensado continuar profundizando el problema de las "adicciones", como tema de disertación de la Maestría, *taturapua* nos plantea porque no realizamos allí la investigación. Si bien nos encontrábamos al "límite" de la "Antropología de la Cuenca del Plata", pues estábamos en el chaco boliviano, no obstante continuábamos abordando al pueblo guaraní, como uno de los confluyentes culturales de la Cuenca del Plata, ya que "Uruguay" podría significar "el fin" de sus antiguos dominios… en ese marco se dio la elección de las comunidades para el trabajo de campo.

nutrición adecuada, agua potable, vivienda, energía, educación bilingüe, acceso a los servicios con interculturalidad, conocimiento y respeto a su medicina cultural[122].

Este último objetivo, queda notoriamente evidenciado en el logo de la Escuela, donde la salud es *tekove katu*, es decir *vida saludable* y esto se logra con tierra, vivienda digna, adecuada nutrición, agua potable, vínculo armonioso con la naturaleza, etc.



Figura 11. Emblema de la Escuela de Salud del Chaco Boliviano "Tekove Katu".

Los estudiantes, como ya planteamos, son todos pertenecientes a los pueblos originarios. Con respecto a los mismos, Bolivia se podría dividir en dos grandes vertientes: el occidente, o *tierras altas* y el oriente, o *tierras bajas*.

A los pueblos indígenas originarios del occidente, se los suele llamar *"collas"*, en su mayoría hablantes de lengua quechua o aymara (Albó et al 1989). Por su parte a los originarios del oriente, se los denomina *"camba"*. Los pueblos indígenas de las *tierras bajas* son más de treinta, siendo los más numerosos los *chiquitanos*, los *guaraníes* y los *mojeños*, encontrándose fundamentalmente en los Departamentos de Beni, Santa Cruz y Pando (CIPCA 2009). Dichos pueblos habitan en los llanos y los bosques húmedos de la

[122] Convenio de Salud (Bolivia) y Escuela de Salud del Chaco "Tekove Katu".

cuenca amazónica, así como en los bosques secos del chaco y en los de la cuenca del Plata (INE 2001). De los pueblos indígenas de las tierras bajas proceden, casi en su totalidad, los estudiantes, perteneciendo en un su gran mayoría al pueblo guaraní.

Estos jóvenes realizan su formación en forma gratuita. Como requisito se les solicita que sean elegidos por sus comunidades y una vez terminada su formación, que vuelvan a trabajar a su comunidad de origen, brindando lo aprendido. Cada año la Escuela envía a las comunidades cartas de invitación para que se elijan nuevos estudiantes. La formación dura casi cuatro años. Los dos primeros años los estudiantes, conjuntamente con la carrera que escogieron, realizan los estudios de Educación Secundaria, que en Bolivia son cuatro años. En forma intensiva cursan por semestre un año de secundaria, haciendo sus estudios secundarios en dos años, de esa manera al finalizar su carrera son bachilleres y técnicos en la disciplina seleccionada y, en el caso de que los estudiantes quieran o puedan, los habilita para ingresar a la Universidad.



Figura 12. Salones de clase de la Escuela de Salud Indígena *“Tekove Katu”*, ubicada en las afueras del pueblo de Gutiérrez (setiembre de 2009).

La vida en la Escuela es muy intensa para los estudiantes. Se levantan a las 5 y 30 horas a realizar las tareas de aseo y limpieza de instalaciones y algunos trabajan en el chaco de la escuela. Luego desayunan y a las 7 horas tienen la primera clase, que se denomina “realidad nacional”, donde se abordan diferentes temas de actualidad y de formación integral (pedagógica, política, religiosa, etc). Con recreos, las clases se extienden hasta el mediodía. El almuerzo da paso, a las 14 horas, a las clases de la tarde que se extienden hasta las 18 horas. Luego de la cena, que es a las 19 horas, algunas veces hay cursos (se aprovecha la gran cantidad de visitantes extranjeros y se los hace “pasar clase”) o dos veces a la semana se ve cine que luego se comenta y analiza. Así es de lunes a viernes. Los sábados la rutina es la misma, hasta las 16 horas, luego se disponen a preparar la “noche cultural” donde los estudiantes de cada pueblo o comunidad comparten canciones, bailes o costumbres propias de su cultura, terminando siempre, con algo muy esperado por los estudiantes: el baile. El domingo por la mañana (luego de la misa que se celebra en la Parroquia, donde algunos estudiantes participan y otros no) se evalúa la semana y por la tarde, generalmente, se juega al fútbol, tanto femenino como masculino.

En el año 2010, en nuestra estadía de un trimestre, realizando un curso de Salud Mental con setenta estudiantes de Primer Nivel de “la Tekove” (como la llaman), abordamos el tema del alcoholismo. En ese grupo el 51% eran mujeres y el 49% varones, el 80% de los estudiantes tenía entre 18 y 22 años. Al preguntárseles, cuáles eran los principales problemas de salud de su comunidad, solo el 10% mencionó al alcoholismo. Cuando se les preguntó, explícitamente, si el alcoholismo era un problema en su comunidad el 90% respondió afirmativamente. Un 43% refirió que el alcoholismo era un problema en su familia y un 29% refirió tener problemas personales con el alcohol (de ellos un 85% eran varones). En sus comunidades respectivas, el 16% refirió que los que más hablan de éste problema son los docentes y el 30% refirió que éste problema se habla en su familia. Algunos mencionaron que “el alcoholismo era un fracaso para la organización”.

Realizando el referido curso con veinte estudiantes de Tercer Nivel, de la misma institución, donde el 60% eran varones y el 40% mujeres y el 55% de los estudiantes tenía entre 22 y 25 años, al preguntárseles cuáles eran los principales problemas de salud, de su comunidad, solo el 30% mencionó el alcoholismo. Al preguntárseles, también explícitamente, si el alcoholismo era un problema en su comunidad el 85% respondió afirmativamente. Un 65% refirió que el alcoholismo era un problema en su familia y un 20% refirió tener problemas personales con el alcohol (de ellos un 90% eran varones). En sus comunidades de origen, el 40% refirió que los que más hablan de éste problema son los docentes y el 30% refirió que éste problema se habla en su familia.

Con once estudiantes de Trabajo Social de Segundo Nivel, abordamos el curso anteriormente expresado y otros cursos que versaban sobre elementos metodológicos y epistemológicos del trabajo en el área de la educación en salud[123]. De ellos el 55% eran varones y el 45% mujeres y el 55% tenía entre 22 y 25 años. Todos ellos plantearon que el "alcoholismo" era un problema en su comunidad. Un joven Ava-Guaraní de 23 años refería: "el alcohol es un símbolo de destrucción para la comunidad; nos trae problemas de violencia familiar, separación, niños abandonados, accidentes y muertes". Una joven Ava-Guaraní de 22 años, también nos refería: "los mayores problemas que causa el alcohol en mi comunidad son el embarazo precoz de las adolescentes y la violencia intrafamiliar, a nivel físico y psicológico, que el varón hace sobre la mujer".

Nos llamaba la atención, cuando se preguntaba sobre "los problemas de salud de la comunidad" que el alcoholismo surgía moderadamente, pero cuando se preguntaba explícitamente, ahí si surgía como un problema muy prevalente y nos hacía recordar el concepto de *adicto*, lo no dicho, aquello que no se quiere reconocer. Pero, por otro lado, en forma prácticamente unánime,

[123] "Detrás de todo licenciado en Enfermería tiene que haber un educador en salud", eso me enseñó mi esposa, quien se desempeñó varios años como *nurse* (como llaman en Uruguay a las licenciadas en Enfermería), en el Centro Hospitalario Pereira Rossell (hospital público pediátrico de referencia nacional en Uruguay).

entre todos los estudiantes de los diferentes cursos, al preguntárseles *¿cómo comenzar a prevenir éste problema?*, la respuesta que dieron fue: *comenzar a trabajar éste problema en la escuela (primaria), desde dinámicas, talleres, etc.* Por lo tanto podemos observar la importancia, que le dan los estudiantes a la educación formal, para el abordaje de éste problema desde el punto de vista de la prevención. Nos parece fundamental remarcar el planteo metodológico del pedagogo brasileño Paulo Freire (1921- 1997)[124], muy utilizado en "la Tekove", de poder trabajar, desde la educación, con los problemas emergentes que se padece en las comunidades.

II. 7. Kuruyuky

Hemos tratado de irnos acercando al problema, del consumo de alcohol en los guaraní, desde lo social (las comunidades abordadas), desde lo educativo ("la Tekove") y quisiéramos volver a lo político…

Una de las celebraciones más importantes para los guaraníes del chaco boliviano es la conmemoración de la batalla de Kuruyuky (1892), festejada cada 28 de enero. En el marco de la misma se realizan Asambleas del Pueblo Guaraní (APG), se debate, se bebe *chicha*, se baila, se comparte… hemos podido participar en la del año 2006, en la del año 2009 y en la del año 2010. En todas ellas, nos llamó la atención, como se iban generando "festejos" paralelos al encuentro "oficial". Oficialmente siempre hay autoridades del Poder Ejecutivo, representado por algún ministro; integrantes de la cuarta división del ejército boliviano (la misma que combatió la insurgencia guerrillera guevarista), que están para "poner orden" sobre todo para evitar la presencia de los ganaderos karai; también se encuentran a pleno las autoridades de la APG; comunarios que llevan chicha y alimentos para compartir; integrantes de instituciones religiosas y educativas; invitados nacionales e internacionales…

[124] Freire, Paulo. 1970. Pedagogía del oprimido. Comunidad del Sur. Montevideo.

Pero paralelamente, a ésta fiesta, no falta el comerciante *karai* que lleva en su movilidad abundante alcohol para vender y, así, alrededor del alcohol, se organizan campeonatos de fútbol o simplemente rondas de bebedores de alcohol, desinteresándose y separándose de la asamblea que se lleva a cabo bajo los árboles…

Así en el festejo del año 2010, el presidente de la APG dijo: “hay abundante chicha para celebrar… pero también hay muchos borrachos y esa fue la causa de la derrota”.

De ésta manera, al finalizar la jornada conmemorativa, se puede encontrar a muchos guaraníes alcoholizados, pues mientras unos participan activamente en la dinámica de la asamblea compartiendo el *tapeke* (vianda) y la chicha que se lleva en el *boco* (morral), “otros sin hacer mucho alarde se juntan a compartir algo de vinito o alcoholcito (*äguariete*) que a veces no tardan en convertirse en motivos de riñas de *osavaipogue reta* borrachos” (Ortiz 2002: 22). De ahí que, a los *Ava-Guaraní*, la *chicha* los une y el *alcohol*, del *karai*, los separa.



Figura 13. Final de la jornada de la celebración de Kuruyuky. Puede observarse a varios participantes ebrios, como así también la caja del camión del “karai” que había llevado alcohol para vender (28 de enero de 2006).

Al otro día de ésta celebración, en “la Tekove”, se realizó la correspondiente evaluación haciéndose cinco grupos. El primer grupo integrado por estudiantes de Salud Ambiental, planteo que para próximas fiestas “no vendan bebidas alcohólicas”. El segundo grupo, integrado por estudiantes de Enfermería, manejo “evitar la borrachera”. El tercer grupo, también integrado por estudiantes de Enfermería, manifestó que hay que hacer una “revisión de la venta alcohólica”. El cuarto grupo, integrado por estudiantes de Trabajo Social, plantearon “prohibir las bebidas alcohólicas”.

También se encontraba de visita un grupo de Ava-Guaraní venidos de una misión franciscana de Salta (Argentina), adonde habían emigrado sus ancestros luego de la matanza de Kuruyuky (1892) y durante la guerra del Chaco (1932- 1935). Ellos plantearon: “hay que tratar de controlar la venta libre de alcohol, es muy difícil, pero hay que intentarlo”.

Así como la chicha es el ámbito de lo femenino, el alcohol es el ámbito de lo masculino, pues “con la chicha los guaraníes se reconocen, en cambio con el alcohol se desconocen y se pierden” (Varón Ava-Guaraní, 41 años) y, también, “la chicha nos une y el alcohol nos separa… los guaraní somos débiles a lo que nos traen los karai” (Mujer Ava-Guaraní, 51 años). De esta manera “el sujeto alcoholizado no sólo puede dañarse a sí mismo, sino a otras personas y grupos. En términos de homicidio, el agresor y el asesinado pertenecen generalmente al sexo masculino, pero en términos de lesiones, frecuentemente el golpeador es varón y la agredida es mujer” (Menéndez & Di Pardo 2003: 8).

Nuestra visión *etic* coincidió con la visión *emic* de los guaraníes, al considerar la chicha como un elemento *sim-bólico* (de unión)[125] y el alcohol, introducido por los *karai*, como un elemento *dia-bólico* (de división)[126].

125 *Syn-ballein*, término que proviene del griego y significa reunir, unir y componer (Boff 1982).
126 *Dia-ballein*, de origen griego, es el antónimo de syn-ballein y, por lo tanto, significa disgregar o desestructurar (Boff 1982).

Para llegar a la *Ɨvɨ Maraëɨ*, la *Tierra-Sin-Mal*, que en los discursos de los Ava-Guaraní de hoy es la “comunidad ideal”, hay que hacer más espacios a la visión femenina. Ellas plantean que, para comenzar a construir ese espacio armónico desde lo intrafamiliar y entre todas las familias de la comunidad, “debemos dejar la flojera y la borrachera, pues la flojera y la borrachera reina en la comunidad” (Mujer Ava-Guaraní, 25 años). Una posibilidad podría ser, como nos dijera una comunaria: “las mujeres tenemos que organizarnos y prohibir el alcohol… pero eso va a costar” (Mujer Ava-Guaraní, 45 años). Esta medida se ha desarrollado, con cierto éxito, en una pequeña comunidad de la capitanía, logrando disminuir las “borracheras”, pero la misma es una comunidad de difícil acceso, por lo que se convierte en algo más difícil de lograr en comunidades más grandes o cercanas a los pueblos karai… en éstas coyunturas coincidimos con *taturapua*, cuando con tanta insistencia nos refería que “el alcoholismo es una cuestión política, cuya solución no es el prohibicionismo sino la concientización, pues es un problema de salud pública”…

Tercera Parte

Ava rëta

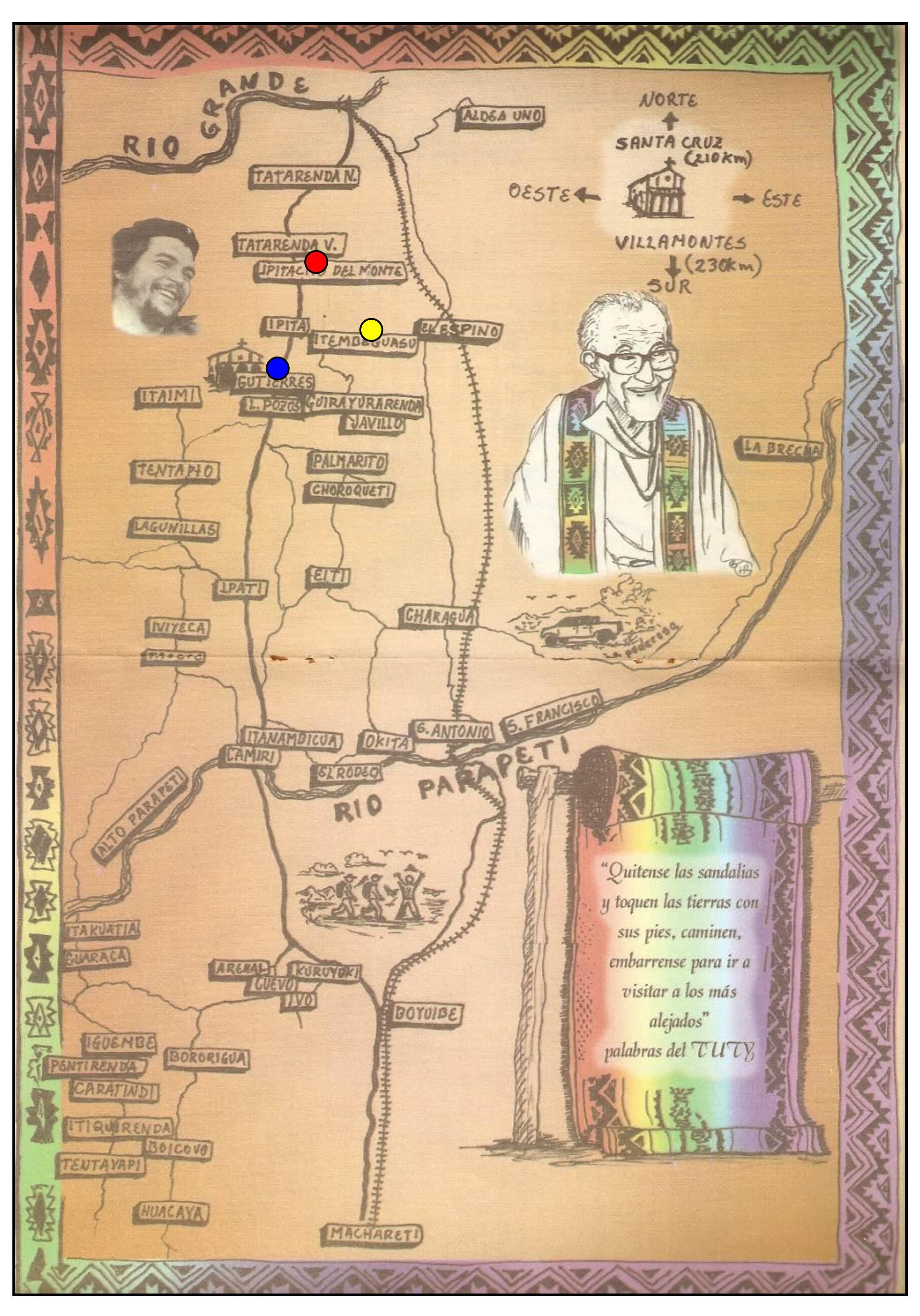


Figura 14. Mapa de la *Ava rëta*, elaborado por un joven Ava-Guaraní (extraído de: Aguirre 2006: 18- 19).

Cuando el avión alzó su vuelo, comprendimos que ya no había vuelta atrás. Nos esperaba el chaco boliviano. Íbamos como voluntarios, mi esposa y yo, ambos licenciados en Enfermería, a colaborar con la formación de los jóvenes estudiantes indígenas de una Escuela de Salud y, también, a continuar investigando un problema de salud en un par de comunidades guaraníes.

Por supuesto, nuestros pequeños hijos varones de 3 y 23 meses venían con nosotros. El tiempo: un trimestre. Tiempo, también, nos llevó la preparación del viaje; arreglar en los trabajos, quién nos esperará, etc.

La pregunta que nos hacíamos como pareja era: ¿por qué vamos a ir? Es que el cómo, qué, cuándo y dónde ya la teníamos cubiertas, por la generosidad de quienes nos esperaban.

Por lo tanto, ahí estábamos en el punto clave de nuestra decisión como padres: ¿por qué? Y claro, también, que los cuestionamientos que nos hacían eran bastantes: ¿y los trabajos?, ¿y qué van a hacer con los niños pequeños?, ¿y si les pasa algo?, ¿y el clima?, ¿y el agua?, ¿y los insectos?, etc.

Y nos respondimos que íbamos por dos motivos. Uno presente: compartir un poco de lo mucho que hemos recibido. Otro futuro: por nuestros hijos; pues como padres, queremos poder educarlos, en que cuando compartimos con otros se hace más grande el nosotros de la humanidad… sobre todo cuando podemos estar con quien más lo necesita. Ahí nos encontramos con el ser propio del hombre, pues el necesitado es el rostro desnudo del hombre que necesita del otro para juntos poder realizarse.

Entonces, ésta vez, aparte del mate, las mochilas y los libros, trajimos dos enormes valijas con ropa (para el calor, para el frío, etc), juguetes, dibujos animados, medicamentos, etc.

Allá estaban los guaraníes, con su cultura de recibir, convidar, compartir y repartir. Comprendimos con ellos, que la salud comienza por la tierra, agua, comida, vivienda y educación…

A la vuelta, estábamos cargados de más, por lo mucho que traíamos, sobre todo regalos, para los que nos ayudaron acá.

Pero lo que traíamos más lleno, era el corazón; por la alegría serena de haber compartido y aprendido (un poco) el ñande reko, es decir el modo de ser guaraní.

Esta reflexión (desde la Antropología Filosófica[127]), la hicimos en nuestra permanencia más prolongada de un trimestre[128], cuando finalizamos nuestro trabajo de campo, el cual se extendió por un semestre en tres estadías llevadas a cabo entre 2009 y 2010. En ésta última abordamos directamente la *Ava rëta*, la *zona* ava, siguiendo la sugerencia de otra etnia guaraní de la Provincia Cordillera… "los isoseños solían decir: *Yaja tëta koti*, o *chëi Ava reta jëta koti, yaeka avati*, *iremos a la región (rëta) Ava a buscar maíz*, refiriéndose a los sectores poblados de Charagua, Kaamiri, Kaaguasu y Kaarovaicho que para ellos es *Ava rëta*, *región Ava*" (Ortiz 2004: 241).

Ahora, para ir finalizando éste viaje, sin agotar la discusión y a modo de síntesis que se enfrentará, en un futuro, a otra antítesis, a otros viajes, trataremos de "vincular" los distintos "conocimientos" en juego, que se dan en el *campo* de las comunidades estudiadas, abordando los ejes fundamentales de las mismas, como elementos estructurantes, en torno al PISET[129] y a las prácticas de los *Ava-Guaraní* con respecto al alcohol de los *karai*. Nuestra visión, es la del enfermero que pretende tener una *antropología de la mirada*, siguiendo la invitación de Marc Augé, de tener *un ojo en el detalle y otro en el contexto*, lo que el antropólogo francés denomina *estrabismo antropológico*, buscando analizar el detalle en su contexto[130]…

---

[127] Inspirados en el filósofo israelí, nacido en Austria, Martin Buber (1878- 1965), quien estableció "el principio "dialógico" –la presencia sustancial del prójimo– como única posibilidad humana del acceso al Ser" (Buber 1964: 8).
[128] De setiembre a noviembre de 2010.
[129] Pautas socio-cultural-económico-políticas en torno a las cuales se nuclean las comunidades agrupadas en la Asamblea del Pueblo Guaraní.
[130] "Un día se da cuenta de que se ha pasado la vida haciéndose las mismas preguntas y de que ningún otro desplazamiento en el espacio podrá aportarle una respuesta más clara; llega a la conclusión de que no es un explorador. Ya sólo le queda establecer un balance de las conclusiones que ha podido establecer pero, al contrario que el viajero nostálgico, las aplica al futuro: a aquellos que realizarán otros viajes y que, de un modo u otro, las proseguirán, las modificarán y prolongaran su propio recorrido" (Augé 2007b: 68).

III. 1. PISET

Conversando en Itaimbeguasu con un comunario, él nos planteaba que los problemas de la comunidad los analizaba en torno al PISET[131]. Así nos decía que "la *producción* tiene el problema de la sequía, la *infraestructura* tiene que resolver el problema de tener viviendas saludables, la *salud* tiene el problema del alcoholismo y la *educación* tiene el problema de que en sus casas le enseñan poco guaraní a los niños" (Varón Ava-Guaraní, 38 años).

Siguiendo la "lógica" de ésta conversación observamos que, ambas comunidades estudiadas al ser analizadas a partir del PISET, a nivel de *territorio*, tanto la comunidad de Ipitacito como la de Itaimbeguasu detentan la propiedad comunal de la tierra donde viven. La primera cuenta con 299 hectáreas de cultivo, 500 hectáreas de barbecho[132] y 2.449 hectáreas de monte; por su parte la segunda cuenta con 101 hectáreas de cultivo, 200 hectáreas de barbecho y 1.250 hectáreas de monte.

En lo que respecta a la *producción*, en una y otra comunidad Ava-Guaraní, la principal actividad productiva, como lo ha sido en los últimos tiempos, es la producción agrícola. Y al estar en el chaco boliviano, la misma se verá limitada por el clima, fundamentalmente por la sequía. Como unidades productivas encontramos en ellas al *chaco*, como elemento de producción familiar (en el territorio comunitario se ubican una o varias zonas limitadas por corrales o alambradas, pudiendo abarcar unas 100 hectáreas, en las cuales cada familia de la comunidad cultiva una o dos hectáreas) y al *chaco comunal*, destinado a la producción colectiva[133]. En ellos se practica la agricultura en forma tradicional, ejecutando la preparación, la siembra y la cosecha manualmente. El resto de la tierra comunal se encuentra abierta y es utilizada, sin restricciones, para el pastoreo del escaso ganado familiar.

---

131 Producción, Infraestructura, Salud, Educación y Territorio.

132 Tierra sin riego, que se deja descansar para su recuperación.

133 Al igual que veíamos en la época de las misiones jesuíticas y franciscanas, donde se realizaba la separación productiva entre el chaco comunal o *Tumpambae* (cosa de Dios) y los chacos particulares o *Avambae* (cosa del Ava).

Un comunario nos refería, a principios de octubre[134], "el chaco comunario tiene muchas hectáreas, pero ahora está muy seco… por eso pocos hombres van. Si alguno trabaja con el ganado puede ordeñarlo y hacerse quesito… pues cuando comience a llover, todos van a ir al chaco a trabajar" (Varón Ava-Guaraní, 68 años). De ahí que la lluvia, tan esperada, de fin de año (noviembre- diciembre), da lugar en enero y febrero a la siembra. Para sembrar hacen callejones de un metro de ancho, separados unos ochenta centímetros entre sí, con una profundidad de unos cincuenta centímetros y el largo que el chaco les permita. "Si llueve se podría cosechar el 100%, es decir cien quintales por hectárea" (Varón Ava-Guaraní, 38 años). En ésta producción agrícola, no aplican ningún tipo de productos químicos en ninguna de las etapas del cultivo; como así tampoco utilizan la rotación de cultivos para dejar descansar la tierra, sino que luego de cultivar la misma parcela por espacio de unos diez años la dejan reposar por unos seis años[135].

Los Ava-Guaraní cultivan *avati*, maíz, y su vida cotidiana gira alrededor del mismo, siendo el único producto que llevan a la venta. Solo para el autoconsumo y en pequeñas cantidades cosechan kumanda (porotos, frijoles), maní, sandía, zapallo, joco (hortaliza), yuca (mandioca), arroz, caña y camote (batata, tubérculo); asociándolos con el maíz, al cual también ocuparán en una nueva siembra, dado que las "semillas certificadas" tienen un muy alto precio... ya en 1890, un misionero franciscano relataba que "el alimento ordinario y principalísimo del Chiriguano es el maíz preparado de varios modos, ya tostado, ya cocido, ora en forma de torta, ora en la de mazamorra. No le faltan zapallos, frijoles, camotes, que ellos siembran en corta cantidad, y varias raíces, hierbas y frutas silvestres del monte" (Martarelli & De Nino 2006: 88).

En Itaimbeguasu nos referían que "el maíz que cosechamos lo vendimos en Santa Cruz a 50 pesos bolivianos el quintal[136]. El año pasado[137], por los problemas de la sequía, cosechamos 1.000 quintales[138] y recaudamos unos

---

[134] De 2010.
[135] Lo que se denomina barbecho.
[136] 50 kilogramos.
[137] 2009.
[138] Es decir 50.000 kilogramos o 50 toneladas.

50.000 pesos bolivianos, unos 7.000 dólares… que se repartió entre los comunarios, dependiendo de cuanto trabajaron en el chaco comunario… el anteaño[139] cosechamos 2.000 quintales...” (Varón Ava-Guaraní, 45 años). Nos explicaba un comunario: “en éste momento de sequía el quintal sale 100 pesos bolivianos y cuando hay harto (mucho) maíz sale 25 pesos bolivianos… a veces se trae maíz de Brasil… por lo que, el quintal de maíz, dependiendo de la lluvia, oscila entre la mitad y el doble de su valor… y en Santa Cruz fijan los precios” (Varón Ava-Guaraní, 38 años).

Un punto a destacar son los montes nativos, considerados por los guaraníes como áreas de “sobrevivencia”. En la capitanía de Kaaguasu, tienen un potencial de 1.388 hectáreas de árboles maderables (PDM 2003).

Otro aspecto fundamental, desde la óptica guaraní, es la característica de la migración temporal hacia los centros industriales, tanto en la zona urbana de Santa Cruz como en la zafra cañera al norte del departamento, donde los guaraníes se convierten en “prestadores” de servicio. Un “abuelo” de Itaimbeguasu nos decía “diecisiete hombres de la comunidad, por la sequía que hay, se fueron a trabajar a Santa Cruz. Estarán por allá cerca de un mes. Un “karai” los vino a buscar y los contrato para preparar y limpiar los chacos…” (Varón Ava-Guaraní, 68 años).

Uno de los aspectos que observábamos, era que las comunidades podrían tener un mayor desarrollo de sus potencialidades productivas en base a una producción más organizada, orientada en un principio al autoconsumo para abrirse al mercado después; siempre y cuando puedan mejorar las deficiencias autogestionarias, que han llevado al fracaso a muchos proyectos. Recordemos que la “lengua del Ava” es presente, utilizando “solamente” el futuro para la siembra; por lo que ésta perspectiva lingüística nos favorece la comprensión del problema de gestión, que los lleva a “vivir el día” con muy poca proyección ulterior.

[139] 2008.

Concerniente a la *infraestructura*, para contrarrestar los efectos de la sequía, las comunidades cuentan con "atajados", cimentados en sus proximidades, los cuales acercan el agua necesaria para los animales y, en casos extremos, para el consumo humano.

Las comunidades de Ipitacito e Itaimbeguasu son asentamientos de carácter permanente, que se encuentran en torno a los *chacos* o zonas cultivables, donde cada familia tiene, generalmente, su propia vivienda.

En el caso de Ipitacito, con mayor influencia urbana, alrededor de la mitad de las viviendas han sido "mejoradas"; las mismas están nucleadas y las construcciones son parecidas a las viviendas que se encuentran en el pueblo de Gutiérrez, lo cual sumado a la electricidad, que de a poco va llegando a los hogares de la comunidad, han ido optimizando las condiciones de vida.

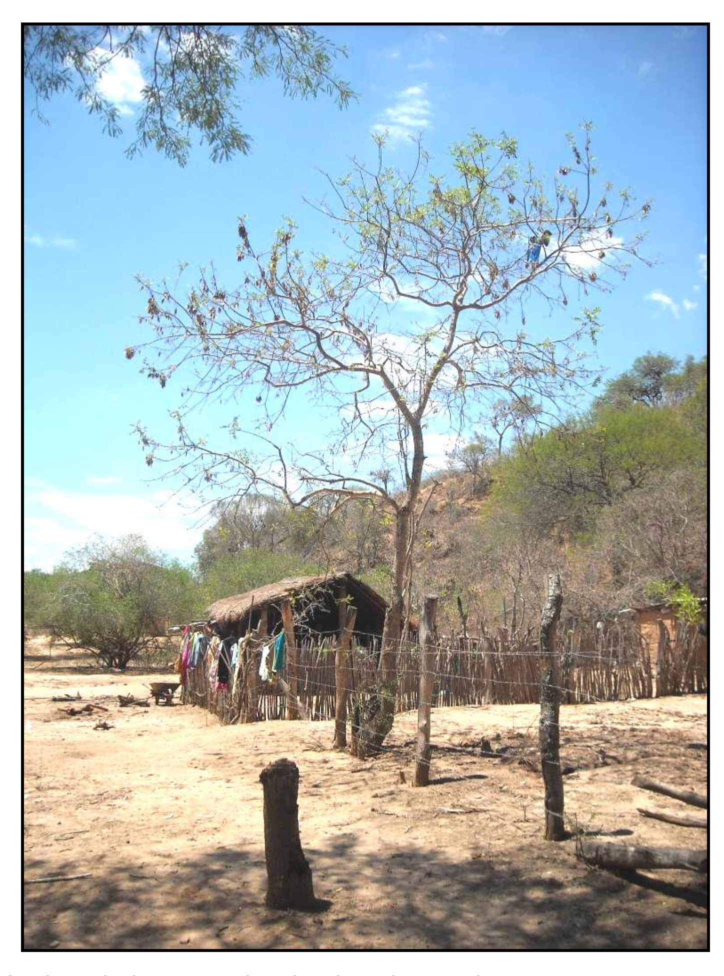


Figura 15. Vivienda de Itaimbeguasu (noviembre de 2010).

Por su parte en Itaimbeguasu, al ser una comunidad rural y más alejada de la ruta, las viviendas están seminucleadas y se caracterizan por contar con dos construcciones; la construcción principal, consta de un ambiente destinado a dormitorio y la construcción secundaria, más pequeña que la anterior, también consta de un solo ambiente destinado a cocina. Las viviendas son construidas con tabique, pisos de tierra apisonada y techo de paja (muy pocos hay de calamina o "chapa"); donde aparte del hacinamiento y la mala ventilación (pues a veces los dormitorios carecen de ventanas y, si las tienen, generalmente no las utilizan)[140], las mismas se convierten en lugares propicios para la presencia de insectos peligrosos como la vinchuca. Conversando con un comunario sobre las viviendas nos decía: "nosotros hacemos una sombra, no una casa…" (Varón Ava- Guaraní, 51 años).

Las viviendas en Itaimbeguasu están bastante separadas entre sí, por lo que cada una cuenta con amplios espacios en su entorno. Las mismas no poseen luz eléctrica. Con respecto al agua, se trae por cañería desde una vertiente cercana, pero para beberla sería aconsejable hervirla previamente.

El centro neurálgico de éste paisaje rural, está dado por la escuela (con su cancha de fútbol techada y piso de hormigón, que sirve para realizar educación física) y la Posta de Salud, únicas construcciones realizadas totalmente de material en Itaimbeguasu.

Al igual que lo veíamos con la producción, a nivel de infraestructura hay aspectos originados por las "costumbres" que impiden un mayor desarrollo de sus capacidades productivas, las mismas repercuten en acceder a una "mejor" calidad de vida, como es la posibilidad de cubrir las necesidades básicas en lo referente a viviendas adecuadas, agua potable y saneamiento básico.

En lo concerniente al tema *salud*, la Salud Pública del municipio depende del Distrito de Salud de Cordillera, dependiente del Servicio Departamental de Salud con sede en Camiri. El hospital público de Gutiérrez "José Santisteban Suárez", es un centro asistencial de Primer Nivel de

[140] Similares a las construidas por los guaraní en "Puerto Viejo" (Corrientes, Argentina).

Atención[141], siendo el Hospital de Área del Distrito, teniendo a su cargo doce Postas Sanitarias en funcionamiento (entre ellas las de Itaimbeguasu e Ipitacito). Cuenta con un médico general, un odontólogo, una licenciada en Enfermería, tres auxiliares de Enfermería, una laboratorista, un chofer, una cocinera y una encargada de limpieza.

Los programas de salud que aborda el Hospital de Gutiérrez y sus Postas Sanitarias, a nivel comunitario, son: el Programa de Inmunizaciones y el Seguro Básico de Salud. Éste último es gratuito y abarca los problemas de salud a nivel ambulatorio: infecciones bacterianas locales (en menores de dos meses), infecciones bacterianas graves (en menores de cinco años), neumonía no grave (en niños de dos meses a cinco años), infecciones respiratorias (en menores de cinco años), infección aguda de oído (en menores de cinco años), diarrea con o sin deshidratación (en menores de cinco años), disentería (en niños de dos meses a cinco años), consulta de crecimiento y desarrollo (en menores de cinco años), anemia (en menores de cinco años), suplementación (en menores de tres años), parasitosis intestinal (en menores de cinco años), consulta prenatal, consulta postparto, preenclampsia, malaria, consulta de planificación familiar, sífilis y gonorrea (PDM 2003).

A nivel hospitalario, con una capacidad de internación para quince personas (como tiene el Hospital de Gutiérrez), la gratuidad alcanza a: asfixia neonatal, sepsis y disentería (en menores de dos meses), meningitis (en menores de cinco años), neumonía (en menores de cinco años), diarrea con deshidratación grave (en menores de cinco años), parto y atención al recién nacido, hemorragia e infección puerperal, malaria y cólera (PDM 2003). El hospital cuenta, también, con un consultorio odontológico. Las cesáreas y otras operaciones o patologías, son derivadas al Hospital de Camiri, centro de

[141] El mismo es el más cercano a la población, es decir, el primer nivel de contacto. Presenta una organización de los recursos que permite resolver las necesidades de atención básica y más frecuente, pudiendo ser resueltas por actividades de promoción de salud, prevención de la enfermedad y por procedimientos de recuperación y rehabilitación. Tendría que ser la puerta de entrada al sistema de salud, caracterizándose por contar con establecimientos de baja complejidad (como consultorios, policlínicas, etc), donde se resolviera, aproximadamente, el 85% de los problemas prevalentes (OMS 2008).

referencia para la zona de Segundo Nivel de Atención[142].

La Posta de Salud de Ipitacito, atendida por una auxiliar de Enfermería, cuenta con dos camas de internación para Sala de Parto o de Observación y un consultorio odontológico y le da cobertura, además de Ipitacito del Monte, a las comunidades de Itaí, Karaguatarenda y a los pobladores de las estancias cercanas, abarcando más de 900 personas. El Hospital más cercano se encuentra en Gutiérrez, donde es rápido llegar contando con *movilidad.*

La Posta de Salud de Itaimbeguasu cuenta con dos camas para Sala de Observación y le da cobertura, además de Itaimbeguasu, a las comunidades de Itaimbemi, Guirayurarenda, Javillo, Karitati y Kuruguakua, abarcando alrededor de 1.200 personas. Es atendida por un auxiliar de Enfermería, que reside allí en forma permanente junto a su esposa y tres hijos. El mismo es un Ava-Guaraní, de 40 años, oriundo de la vecina comunidad de Javillo, que tiene un gran conocimiento de la comunidad y de las comunidades vecinas.

Una vez al mes, la ambulancia trae al médico cubano, que viene desde Gutiérrez a visitar y atender a los pobladores de la comunidad en forma gratuita. En Bolivia, la atención sanitaria en Hospitales y Postas de Salud, no es gratuita, salvo en lo que respecta el período materno- infantil[143], como vimos anteriormente, y recién se alcanzó con el primer período de gobierno del presidente Evo Morales (2006- 2010).

Una comunaria nos comentaba que, “cada vez menos las mujeres tienen los partos en las comunidades, porque ahora el Estado paga para que te atiendas en los Hospitales. Te dan cincuenta pesos bolivianos por cada control prenatal, ciento veinte pesos bolivianos por el parto y ciento cincuenta pesos bolivianos por cada control del bebé, cada dos meses, hasta los dos años… pero solo te pagan si concurrís al Hospital…” (Mujer Ava-Guaraní, 31 años).

[142] En éste se ubican los hospitales que presentan servicios de Pediatría, Ginecología y Obstetricia, Medicina Interna y Cirugía General (algunos pueden tener Psiquiatría); estimándose que entre el Primer y el Segundo Nivel de Atención, deberían de resolverse el 95% de los principales problemas en Salud (OMS 2008).

[143] El período materno- infantil abarca el embarazo y el primer año de vida del niño.

Una de las graves complicaciones que se observa, desde el punto de vista sanitario, es el de la transformación en torno a patrones de consumo, que se van imponiendo, según refieren los comunarios, por la influencia de los "karai" que llegan a vender, por los medios de comunicación social, etc. En Itaimbeguasu, en forma unánime, el principal problema de salud que relatan es el alcoholismo[144].

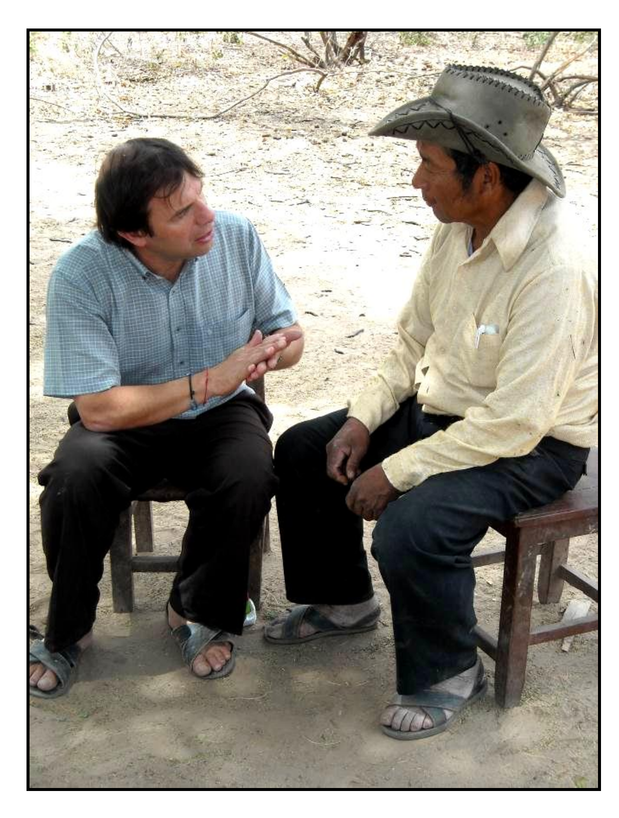


Figura 16. Sacerdote católico y pastor evangélico conversando, en Itaimbeguasu, sobre la problemática del alcohol (setiembre de 2009).

En Itaimbeguasu un respetado "abuelo" de la comunidad, pastor evangélico, observa éste problema "como un vicio desde el cual el *demonio*, penetra en la comunidad" (Varón Ava-Guaraní, 68 años). Otros nos cuentan que es un problema recurrente en los varones mayores de 15 años; es decir, una vez que terminan la educación básica… "ya no saben qué hacer y se dedican a tomar", nos refiere un comunario (Varón Ava-Guaraní, 45 años). El alcohol se lo compran a un *karai* en la vecina comunidad de Itaí (distante siete

[144] Producto de entrevistas a un sacerdote católico, un pastor evangélico, un auxiliar de Enfermería, un mburuvicha (capitán), cuatro comunarios y tres comunarias

kilómetros), quien les vende alcohol blanco de 96º de graduación por litro. El litro de alcohol sale doce pesos bolivianos[145] y por lo general, los varones que van caminando desde Itaimbeguasu, se compran un bidón de cinco litros y lo rebajan con agua… y esto les dura unos cinco días, es decir ingieren un litro de alcohol diario… originando graves problemas, con todas las dificultades que esto involucra, entre otros, a nivel personal (problemas físicos y psíquicos), a nivel familiar (violencia doméstica), a nivel comunitario (peleas y divisiones), como así también en las percepciones de cada uno de los comunarios…

Una anécdota ilustra lo anterior. Un día estábamos con nuestros hijos en la celebración de los "fieles difuntos", en el cementerio de Ipitacito. Nuestro hijo mayor (que cumplió dos años en esa estadía), se pone a jugar con dos niñas del lugar; en un momento dado él empuja a la niña más pequeña y ésta cae en la tierra; la niña mayor mientras levanta a la más pequeña, le dice a su mamá: "mami éste niño debe estar borrachito por eso pega".



Figura 17. Niños jugando en la celebración de los "fieles difuntos", en el cementerio de Ipitacito (2 de noviembre de 2010).

[145] Unos treinta y seis pesos uruguayos.

En lo referente a indicadores demográficos y de morbi-mortalidad, según estadísticas del Distrito de Salud de Camiri, la tasa de natalidad es de 50 nacimientos cada mil habitantes, siendo el porcentaje del Municipio de Gutiérrez superior al estimado para el área, pues en el mismo la tasa global de fecundidad es de 8,5 hijos por mujer (PDM 2003). El Instituto Nacional de Estadística, de Bolivia, refiere que la tasa de mortalidad general asciende a 8,6 defunciones por cada mil habitantes al año (INE 2001). La Dirección Distrital de Salud de Cordillera (2003), estimó para el municipio de Gutiérrez una tasa de 63 fallecimientos, de niños menores de 5 años, por cada mil nacidos vivos y de 90 expiraciones, de niños menores de 1 año, por cada mil nacidos vivos. Por su parte, según datos estadísticos del Hospital de Gutiérrez, el 35% de los niños presentan desnutrición, siendo leve en el 50% de los casos, media en el 35% de los casos y grave en el 15% de los casos (PDM 2003).

Desde el punto de vista epidemiológico[146], las principales causas de mortalidad infantil son las enfermedades gastrointestinales (como diarreas, fiebre tifoidea y salmonelosis) y las infecciones respiratorias agudas (como la neumonía y la bronquiolitis). Las principales causas, del primer grupo de enfermedades, son las aguas contaminadas, la falta de higiene y la inadecuada nutrición (que produce una baja resistencia a las enfermedades); en el segundo grupo de enfermedades, las principales causas, se dan por el contagio (fomentado por el hacinamiento) y los cambios bruscos de clima al caer la tarde (propio del clima del chaco boliviano); en el resto de la población encontramos, también, candidiasis (un tipo de hongo) y una prevalencia del *Mal de Chagas* de un 85%. De ahí que, según el referido censo, la esperanza de vida al nacer, en el Municipio de Gutiérrez, sea de 60 años (INE 2001)…. pero "en Itaimbeguasu la expectativa de vida son 50 años, pocos llegan a los 60 años y menos a los 70 años" (auxiliar de Enfermería).

[146] "La Epidemiología es la disciplina que trata del estudio de la ocurrencia de enfermedad en grupos de personas" (Guerrero et al 1989: 12).

Un factor fundamental que incide en los procesos de Salud/Enfermedad/ Atención son las condiciones de vida de la mayoría de los comunarios, que cuentan con viviendas de bajas condiciones de habitabilidad y escaso acceso a servicios de agua potable y saneamiento básico (como ya veíamos). Sumado a esto la falta de presupuesto económico (*ítem*), para contratar personal de Salud capacitado, es otra de las principales limitaciones con que cuenta la asistencia sanitaria en el municipio; de ahí que haya varias Postas de Salud, que si bien están en vías de implementación, la carencia de recursos humanos no garantiza todavía una adecuada cobertura de los servicios de Salud[147].

Por otra parte, la medicina tradicional indígena va mermando cada vez más su incidencia en la población del Municipio, siendo más frecuente en las comunidades más inaccesibles por su poco acceso a la biomedicina, aunque las plantas medicinales siguen constituyendo una de las principales formas de lidiar contra las patologías en las comunidades; como por ejemplo el *sotillo* que, es una planta medicinal y cuya hoja se hierve utilizándose como broncodilatador, "fue lo que nos salvó cuando éramos chicos" (Varón Ava-Guaraní, 51 años). También nos hablaban del *tipa*, que es un árbol y se utiliza la cáscara de su tronco como método anticonceptivo, aunque "en gran cantidad esteriliza a la mujer" (Varón Ava-Guaraní, 51 años).

[147] En la década de los 70, del pasado siglo, el Dr. Marc Lalonde, al frente del Ministerio Nacional de Salud y Bienestar de Canadá, con un grupo de investigadores analizaron cuáles eran los factores, condicionantes y determinantes de los procesos de Salud/Enfermedad/Atención, llegando a la conclusión de que existían cuatro factores que condicionaban la salud de la población: *Biológicos*, *Entorno*, *Estilos de Vida* y *Organización de los Servicios de Salud*. Según su estudio, si se actuaba sobre el *Entorno* (factores geográficos, demográficos, ambientales, políticos, económicos, sociales, culturales, etc) y los *Estilos de Vida* (relaciones familiares, nivel de formación, comunicación, valores, creencias, roles, ocupación del tiempo libre, costumbres, tipo de alimentación, etc), se contribuía potencialmente a resolver los problemas sanitarios en un 62% (19% en el entorno y 43% en los estilos de vida). Por su parte, si se actuaba sobre lo *Biológico* (factores físicos, psíquicos, genéticos, endócrinos, sexuales, etarios, etc) se contribuía en un 27% y sobre la *Organización de los Servicios de Salud* (infraestructura sanitaria, organización de los servicios, número de profesionales de la salud, número de camas por habitante, etc) en un 11%. Lo paradójico del resultado de esa investigación fue que, en la afectación de los gastos de Salud, se daba que la Organización de los Servicios se llevaba el 90% del presupuesto y los Estilos de Vida un 1,5% del presupuesto asignado. (En: Lalonde, Marc. 1974. Una nueva perspectiva en la salud de los canadienses. Ministerio Nacional de Salud y Bienestar. Ottawa).

Por último, a nivel de *educación*, según el último censo, la tasa de analfabetismo del municipio era del 19,8%, en la población mayor de 15 años. De ellos el 34% eran varones y el 66% mujeres (INE 2001).

En Gutiérrez hay una Unidad Educativa de nivel Inicial y Primaria (“Emilio Finot”), con 25 alumnos en Inicial y 223 alumnos en Primaria y una Unidad Educativa de Secundaria (“Ñandigua”), con 80 estudiantes. En Ipitacito hay una misma Unidad Educativa para Inicial, Primaria y Secundaria (“Miguel Paz”), con 19 alumnos en Inicial, 148 alumnos en Primaria y 120 alumnos en Secundaria; cabe resaltar que a nivel de Secundaria en Ipitacito vienen, también, estudiantes de las comunidades cercanas. La Unidad Educativa de Itaimbeguasu, cuenta con nivel Inicial y hasta 5º año de Primaria, teniendo 21 alumnos en Inicial y 49 alumnos en Primaria (PDM 2003).



Figura 18. Patio de la Unidad Educativa de Ipitacito, donde una mujer Ava-Guaraní está vendiendo empanadas de *jigote* y chicha “familiar”, es decir, sin graduación alcohólica (octubre de 2010).

En las Unidades Educativas de Gutiérrez, hay 16 docentes estables para 328 estudiantes, con una relación de 21 alumnos por docente. En la Unidad Educativa de Ipitacito, hay 14 docentes estables para 287 estudiantes, con una relación de 21 alumnos por docente. En la Unidad Educativa de Itaimbeguasu, hay 3 docentes estables para 70 estudiantes, con una relación de 23 alumnos por docente (PDM 2003)[148].

En Ipitacito, también, buscando una formación más integral de los niños y adolescentes ha comenzado a funcionar una Escuela de Artes y Música, que enseña tejido en telar, rescatando la rica experiencia guaraní, y música[149], donde aprenden, entre otras partituras, las composiciones barrocas jesuíticas-guaraníes…

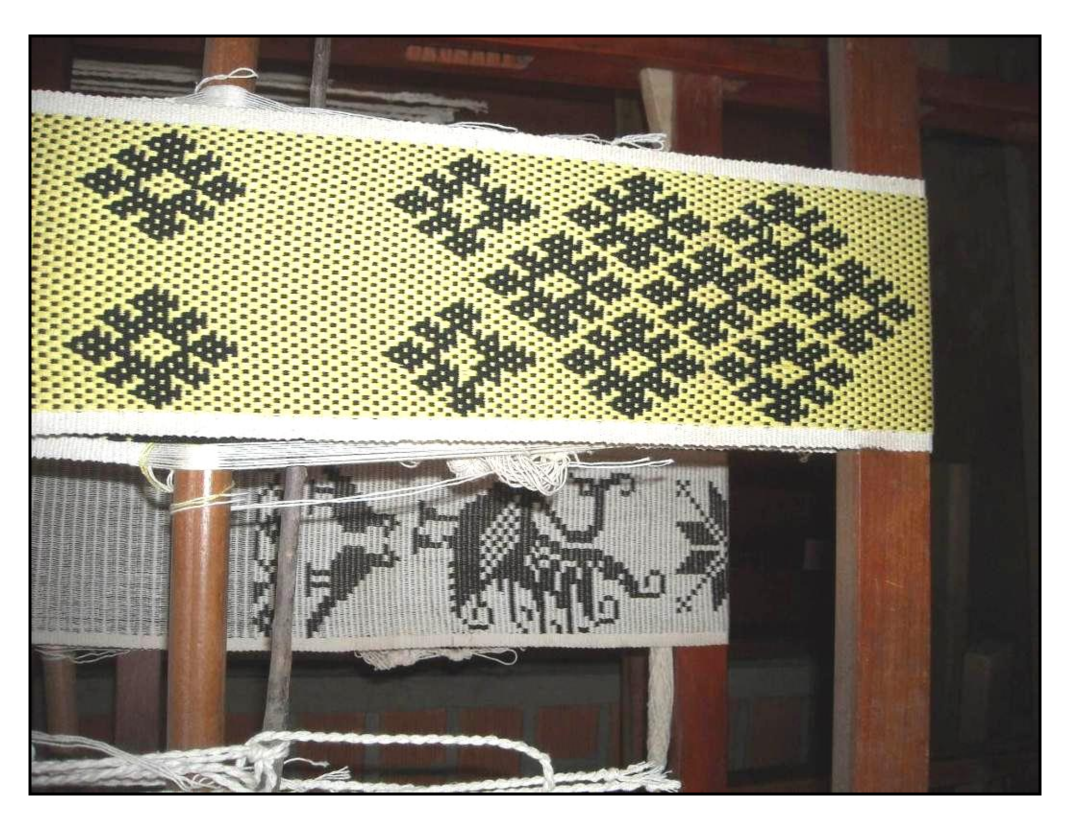


Figura 19. Telar de la Escuela de Artes y Música de Ipitacito (noviembre de 2010).

[148] Algunos criterios pedagógicos establecen que, la racionalidad adecuada en la educación Primaria y Secundaria, en la relación docente-estudiantes, tendría que ser entre veinte y veinticinco estudiantes por docente. En los casos de éstas Unidades Educativas mencionadas, hay que considerar que cada docente tiene estudiantes de diferentes grados.

[149] Al igual que en las antiguas misiones jesuíticas y franciscanas.

III. 2. Prácticas

La Unidad Educativa de Itaimbeguasu, en su internado, recibe estudiantes de la vecina comunidad de *Itaimbemi*, distante cinco kilómetros. En ésta última, donde hay una importante congregación evangélica, sus comunarios desean que el internado se “mude” para su comunidad, donde los alumnos puedan cursar “tranquilamente” los estudios primarios, evitando el “mal ejemplo de los borrachos de Itaimbeguasu”, según refieren, situación que para los comunarios de Itaimbemi se agrava porque “en Itaimbeguasu no hay casa de oración” (Varón Ava-Guaraní, 45 años).

Cada vez que íbamos a Itaimbeguasu, pasábamos a saludar y a conversar con uno de los referentes de la misma, un respetado “abuelo”. Él nos invitaba a entrar a su casa, su esposa avivaba el fuego (prendido sobre el piso de tierra rodeado de grandes cantos rodados) y debajo del techo de paja que cubría la “cocina” (habitación de dos paredes, una de las cuales coincidía con la de la “casa”), nos invitaban con poro, pan, huevo duro y *pito*[150]. Un día comienza a contarnos sobre el problema del alcohol… “el mayor problema de las comunidades lo traen los comerciantes “karai” que traen el alcohol... los hombres llegan a cambiar maíz por alcohol… el litro de alcohol, los karai, lo venden a doce pesos bolivianos” (Varón Ava-Guaraní, 68 años).

Para poder confrontar el “precio” del alcohol, traeremos algunos indicadores económicos. En ese momento[151], un dólar americano costaba siete pesos bolivianos. El salario mínimo departamental, en Santa Cruz, era de 1.000 pesos bolivianos mensuales, aunque el jornal diario en el chaco boliviano podía oscilar entre los 30 y 40 pesos bolivianos. En un comercio del pueblo de Gutiérrez, las bebidas alcohólicas tenían el siguiente precio: un litro de vino en caja salía ocho pesos bolivianos; una botella de 700 ml de “vino fino”, costaba entre 20 y 25 pesos bolivianos; una lata de cerveza de 300 ml salía cinco pesos bolivianos y una botella de 700 ml de cerveza diez pesos bolivianos.

Con respecto a las bebidas refrescantes, dos litros de “Coca-Cola” salían diez pesos bolivianos; dos litros de “Mendocina” costaban ocho pesos

[150] Harina de maíz tostada, que en Uruguay denominamos “gofio”.
[151] Octubre de 2010.

bolivianos y dos litros de “Nevada” unos cinco pesos bolivianos. Por su parte dos litros de agua mineral “Mendocina”, costaban cinco pesos bolivianos.

Tres pequeños panes salían un peso boliviano y un paquete de cuarto kilo de yerba argentina tres pesos bolivianos.

En lo referente a los medios de transporte, se utilizaban las “trufi” (camionetas que llevan entre seis y ocho pasajeros y que solo “parten” cuando están “llenas”); sus precios oscilaban de la siguiente manera: de Gutiérrez a Ipitacito (25 kilómetros), salía cinco pesos bolivianos; de Gutiérrez a Itaimbeguasu (33 kilómetros), salía veinte pesos bolivianos; de Gutiérrez a Camiri (unos 80 kilómetros), salía veinticinco pesos bolivianos y de Gutiérrez a Santa Cruz (unos 215 kilómetros), salía cincuenta pesos bolivianos, cabe resaltar que los dos últimos trayectos se hacían en una ruta totalmente asfaltada.

A la próxima visita llevábamos, para compartir, yerba y azúcar… así el “abuelo”, junto a su esposa que siempre se quedaba en silencio porque no sabía castellano, nos agradecía y nos continuaba relatando: “los que toman alcohol son los hombres a partir de los 15 años y con los años se vuelven borrachos. Con el tiempo se hinchan y les queda el paladar amarillo, por eso los llaman *flor de cado santo*… el borracho se cree todopoderoso, dice *yo soy*, creyéndose un ser superior. Hablan como el *karai* (“el que habla español”) y se insultan diciéndose *camba de mierda*… el *camba* es el conocido, porque por más que se vista de lujo nunca será un *karai*. A su esposa le dice *cuña de mierda* y la golpea. Al emborracharse se pierden, se ponen celosos, no reconocen a nadie, se vuelven *diabólicos*” (Ava-Guaraní, 68 años)[152].

Otro comunario, también, nos recibía con el mate dulce, como suelen tomarlo los guaraní, y debajo de los grandes árboles “del patio” de su casa, nos relataba con el rostro triste y voz baja: “a mí me daba vergüenza decir que era un guaraní de Itaimbeguasu, cuando iba a Camiri decía que era de Gutiérrez y cuando iba a Santa Cruz decía que era de Camiri… yo soy alcohólico, estuve en los grupos de AA (Alcohólicos Anónimos) en Camiri… creo mucho en los

---

[152] Estas situaciones también sucedían en nuestra estadía con los guaraníes de “Puerto Viejo” (Corrientes, Argentina).

talleres, en la *palabra* y en los testimonios para dejar de beber, pero no es fácil, cuesta… una vez vino *mburika* a la comunidad, a celebrar la misa, para festejar "un año de mi abstinencia"… y yo estaba borracho detrás de la puerta donde él celebraba…" y luego nos agrega "los guaraní se reconocen tomando chicha… pero tomando alcohol se desconocen y se pierden" (Varón Ava-Guaraní, 38 años).

Otro día, conversábamos sobre el problema de la educación en la comunidad y éste comunario nos refería: "se pierde mucho de nuestra cultura... nuestro *ñande reko* está dado por convidar, compartir, repartir y el idioma guaraní. Pero el idioma guaraní se está perdiendo, en las casas no se les enseña a los pequeños. Desde Kuruyuky se prohibía hablar guaraní. Si se hablaba guaraní en la clase el profesor los botaba… eso pasaba cuando yo iba a la escuela... pero ahora en la escuela hay educación bilingüe…" (Varón Ava-Guaraní, 38 años).

Conversando con una joven comunaria nos decía con retraimiento: "el alcohol trajo la división a mi familia. Mi padre estaba siempre borracho y le pegaba a mi madre… hasta que un día se fue… ahora lo veo muy poco a mi padre" (Mujer Ava-Guaraní, 27 años).

Siguiendo con la línea de la violencia doméstica, un comunario nos decía: "el alcoholismo es el principal problema de la comunidad, se da en los hombres mayores de 15 años… trae violencia intrafamiliar y la mujer por miedo no habla… la chicha, en cambio, une a la comunidad, se agradece por la producción, se hace fiesta, hay alegría… por su parte el alcohol es desunión, los hombres cuando se emborrachan se sienten "grandes", se sienten lo máximo y ahí comienzan los problemas…" (Varón Ava-Guaraní, 45 años).

En lo referente al trabajo nos decía: "en la comunidad hay un chaco comunario donde se juntan varios hombres… se bebe alcohol… no se les paga hasta que se haga la cosecha… antes se los incentiva con alcohol, brindado por los mismos comunarios, inclusive el mburuvicha… es decir trabajan por alcohol y esto se da entre los propios guaraníes porque acá no hay patrón, somos todos comunarios" (Varón Ava-Guaraní, 45 años). Esto nos hacía pensar en que, todas las veces que fuimos a la comunidad, no pudimos entrevistarnos con el *mburuvicha* porque estaba, siempre nos referían,

descansando… pero un día, sin tapujo, un comunario nos dijo: “descansa por la resaca”…

En Ipitacito, un joven nos contaba: “casi todos los hombres, a partir de los 15 años, comienzan a tomar alcohol, junto a la coca y los cigarros… es un desperdicio… cuando trabajan toman alcohol todos los días para evitar el cansancio y los calambres” (Varón Ava-Guaraní, 28 años). También nos agregaba: “estos hombres no tienen cuidados, andan sucios, no son bien vistos y provocan violencia familiar… esto pasa porque al emborracharnos nos desconocemos” (Varón Ava-Guaraní, 28 años).

Un comunario adulto, nos comentaba los problemas físicos que tienen los hombres *adictos* en la comunidad y como eran violentos con sus esposas e hijos tornándose “irresponsables con la familia, pues lo poquito que se gana es para *la coca y el trago*”. Nos remarcaba, también, como se volvían agresivos con los demás comunarios intentando “convertirse” en un “karai”. “Entre nosotros siempre hablamos en guaraní, pero cuando alguno se emborracha comienza a insultar en castellano, es decir, el idioma que nos dominó y nos domina”… pues al alcohol le da, entre otras cosas, una implicancia política[153], “seguimos esclavizados por el alcohol, pues, cuando hay algo importante para decidir, los *mburuvichas* se emborrachan y los *karai* deciden por ellos… los *karai* nos hicieron creer que sin trago, la fiesta no es fiesta” (Varón Ava-Guaraní, 41 años)… tal es así que “los mburuvichas, hacen alarde de su prestigio al beber cerveza en público y derramarla en tierra[154]… con lo que sale…” (Varón Ava-Guaraní, 51 años).

---

[153] Según el psicólogo social estadounidense Stanton Peele (1982), “uno de los aspectos claves, de la experiencia del abuso de alcohol, es que da la ilusión de poder, sintiéndose capaz de guiar a otros. Entre los ámbitos de exclusión de los indígenas, a nivel físico, político, económico y social, es donde mejor se puede explicar el uso del alcohol como una estrategia para recuperar la sensación de poder y autoridad. Habida cuenta de esta enajenación social, sumado a la pobreza extrema, el desempleo, los sentimientos de desesperanza y la exclusión, no es sorprendente ver a tantas personas que sufren y donde muchos utilizan el alcohol, como una poción para liberarse de la angustia de su existencia” (En: Suissa 1996: 124, nuestra traducción, original en francés).

[154] Influencia altiplánica del culto a la Pachamama.

Un adulto joven nos comentaba: “el alcohol, traido por los *karai*, es algo destructivo, trae mucha violencia, los hombres se van de sus casas abandonando a su mujer y a sus hijos… acá en la comunidad, en el 2003, hubo un suicidio… es triste ver a los comunarios, cuando están borrachos, como se insultan en castellano (abandonando el guaraní), sintiéndose superiores y tratando mal a los demás” (Varón Ava-Guaraní, 31 años).

Varias veces fuimos a conversar con un comunario, que nos recibía en su casa y nos hablabla del “flagelo del alcohol”. Un día que llegamos de improviso, lo encontramos dando vueltas en el patio de su casa, totalmente ebrio, insultando a su familia y a los vecinos… lo saludamos, le dijimos que volveríamos al otro día y fuimos a visitar otro hogar. La tarde siguiente retornamos, durante la conversación trato de convencernos que “no había pasado nada”, presionando, reiteradas veces a su esposa, para que nos dijera que “estaba todo bien”…

Otro comunario, reflexionando en voz alta, nos decía: “antes no se vivía, se sobrevivía… las mejores tierras eran para los karai, pues ellos decían que no sabíamos pensar sino solo trabajar y nos mandaban, para la escuela, a profesores borrachos, así aprendimos… por eso la *Tierra Sin Mal* es la misma comunidad que se busca, es decir, una comunidad sin ningún problema. Cuando estamos cerca de la carretera, como acá, esto se va perdiendo… cuanto más nos alejamos de la carretera mejor podría ser la comunidad... pero lamentablemente, en las comunidades, los jóvenes comienzan a drogarse, a emborracharse, a hacer males… por el alcohol, los jóvenes se enloquecen y le pegan hasta a su mamá… en cambio con la chicha no hay problema, se emborrachan pero no pasa nada” (Varón Ava-Guaraní, 51 años).

Una comunaria, también, nos daba su parecer sobre la comunidad y sus problemas. “La comunidad es cuando un conjunto de personas vive en una sola tierra, la tierra se comparte y pasa a ser nuestro territorio. Así compartimos, invitamos y repartimos… nosotras nos encargamos de hacer la chicha, es algo que nos enseñaban nuestras abuelas en el tiempo del *resguardo*… la chicha tiene doble sentido, por un lado es un refresco y por otro es la bebida del *Arete Guasu*, para festejar en carnaval, pero también para la

pascua y para agradecerle a Dios la buena cosecha y que, la misma, se repita el próximo año; por eso la chicha nos une… en cambio, el mayor problema que ahora tenemos entre los hombres es el alcohol, éste trae divisiones y peleas, no solo en la familia, sino también en la comunidad… las mujeres tendríamos que organizarnos y hacer que prohíban el alcohol, pero eso va a costar…" (Mujer Ava-Guaraní, 45 años)… por algo nos comentaban que, las abuelas guaraníes, al hablar sobre el cuidado de los hijos y la familia, "aconsejaban a las parejas jóvenes a tener muchos hijos pues, decían, que uno siempre sale flojo, otro estudioso, otro trabajador, otro borracho y un hijo siempre tiene que quedar para el cuidado de sus padres… así ellas se aseguraban que un hijo las iba a cuidar en la vejez y no precisamente el borracho…" (Varón Ava-Guaraní, 51 años).

Las fiestas religiosas, en cada comunidad, son también motivo de encuentro y festejo. En Itaimbeguasu, el 3 de mayo, se celebra la "Fiesta de la Cruz"; en Ipitacito, el 29 de setiembre, la "Fiesta de San Miguel" y en Gutiérrez, el 7 de octubre, la "Fiesta de la Virgen del Rosario", la "patrona" del pueblo. En ésta última, una vez, participamos…

Unos días antes de la "fiesta patronal", como ese año[155] el 7 de octubre fue jueves se cambió la fiesta para el día domingo, al costado de la plaza del pueblo, frente a la parroquia, comenzaron a hacer acopio de grandes cantidades de cajones de cerveza, levantándose una gran "carpa" con los colores y el logo de la "firma auspiciante"… con sus correspondientes mesas y sillas… esto fue lo primero que se instaló llegando luego, el mismo día de la fiesta, los vendedores de comidas y los que colocaban juegos para los niños y adolescentes…

[155] 2010.



Figura 20. Preparativos para la “fiesta patronal”, alrededor de la plaza de Gutiérrez (octubre de 2010).

El domingo, a las nueve horas, se celebró la misa en la parroquia. La misma fue presidida por el nuevo obispo, un misionero franciscano italiano. El templo nuevo (al lado del viejo), desde muy temprano estuvo abierto y la música religiosa se escuchaba por los altoparlantes.

La celebración litúrgica fue animada por un grupo de adolescentes Ava-Guaraní, estudiantes de la Escuela de Artes y Música de la Comunidad de Ipitacito, que con sus guitarras, violines, violonchelos y, particularmente, sus voces, realizaban unas exquisitas interpretaciones de música religiosa barroca jesuítica-guaraní… el clima que creaba la música y el canto guaraní, nos hacía recordar el planteo del antropólogo francés Pierre Clastres (1934- 1977) quien, en la misma línea de Kurt Unkel Nimuendajú, del antropólogo paraguayo León Cadogan (1899- 1973) y de Bartomeu Melià, afirmaba que los guaraní eran un pueblo místico (1993b).

La lectura del Evangelio, dio paso a la homilía; en ella, el obispo, dirigiéndose a los guaraníes, les pidió que "dejaran de lado la flojera y la borrachera". Éste discurso tiene su línea en el tiempo. En 1890 los ojos, de otro misionero franciscano italiano, veían que "son naturales en los Chiriguanos los vicios del robo, la mentira, la embriaguez, la lujuria y la holgazanería" (Martarelli & De Nino 2006: 88); visión que también tenían algunos de los cronistas, como por ejemplo Ruy Díaz de Guzmán (1558- 1629)[156] quien, a principios del siglo XVII, también nos refiere que "los Chiriguanos… son viciosos y abominables, impíos, crueles y sediciosos, falsos y mentirosos, de poca constancia y lealtad…" (En: Pifarré 1989: 420).

Luego de escuchar la "predicación", comenzamos a observar la concurrencia a la celebración. El templo se encontraba con su capacidad colmada. Al costado del altar, estaban los jóvenes músicos Ava-Guaraní. En los primeros asientos, estaban los "karai" lugareños… y en los últimos asientos se encontraba un muy pequeño número de personas con rasgos indígenas… y cuando llegó el momento de "comulgar", estos últimos se quedaron sentados…

Una vez finalizada la eucaristía en el templo, los que estaban sentados "delante" sacaron en "andas" la imagen de la Virgen, entre los cantos entonados por una banda que tocaban trompetas, bombos, redoblantes y platillos, y unas señoras "karai" bailaban delante de la imagen… por su parte, los que estaban ubicados "detrás", en silencio, se fueron a sentar en la plaza y desde allí observaban pasar la procesión…

[156] Nacido en Asunción (Paraguay), primer cronista mestizo (de ascendencia española y guaraní), siendo el primer nativo en registrar la historia de la región del Río de la Plata.



Figura 21. Procesión, por la plaza de Gutiérrez, de la “Virgen del Rosario” (octubre de 2010).

Al finalizar la procesión, en la plaza, las señoras “karai” le entregaba a “los niños pobres” (léase *“indígenas”*), unas bolsitas conteniendo golosinas y un vaso descartable conteniendo refresco… alrededor estaban los varones “karai”, con sus rostros afeitados, pelo corto, camperas militares y botas de cuero… los indígenas mayores, estaban del otro lado de la plaza mirando…

De los alrededores “todos vienen”, nos decía un lugareño. Los ganaderos, en sus camionetas “todoterreno”; los que pueden llegan en las “trufi” y los “micros”[157] y otros caminando…

Al costado del templo, hay juegos para niños y adolescentes: futbolitos, “tiro al blanco”, calesitas, camas elásticas, etc… pero hay que abonar… lo único gratuito son las oraciones, en el templo abierto, y las golosinas para los “niños pobres”…

A un lado de la plaza, ya hay varios camiones que venden cerveza. Los niños más pequeños, son cuidados por sus madres; los niños más grandes corren y juegan; y los hombres beben…

[157] Pequeños omnibuses.

Dos semanas después, de la fiesta patronal, se realizó la "Feria Productiva de Gutiérrez", también concurrimos esperando encontrarnos con "venta" de artesanías típicas y frutos del lugar… pero solo había, como el día de la "Virgen", venta de alcohol… reflejo, quizás, de que los ingenios azucareros son el "prototipo" de la "producción cruceña" siendo, los mismos, muy influyentes en el chaco boliviano…

Lo anterior nos permitió poder "vincular" dialógicamente, el "conocimiento" *aprendido*, en nuestra práctica profesional, con personas que tienen un uso problemático del alcohol, con el "conocimiento" *aprehendido*, en nuestra experiencia en el chaco boliviano, en torno al alcohol introducido por el "karai"... pero hubo que cambiar radicalmente la observación…

Cuando nos internamos en el chaco boliviano, llevábamos con nosotros, el "oficio" de enfermero, aprendido en el marco del *paradigma biomédico*, imperante en nuestra realidad asistencial[158]. El paradigma *biomédico*, que recibe su influencia del positivismo, es un modelo epistemológico de naturaleza físico-química y es el que domina ampliamente entre los médicos y la población medicada en la sociedad "occidental" (Laplantine 1999). Éste enfoque define a la atención médica como el encuentro de una "técnica científica y de un cuerpo" (Laplantine 1999: 16), pues la biomedicina, o medicina "occidental", ha construido su propia identidad científica en contraste con otros tipos de saberes en el campo de la salud (Pizza 2006). Podríamos decir que "la biomedicina *construye* los cuerpos y recalibra constantemente su propia acción sobre la de los mismos cuerpos en una dialéctica continua" (Pizza 2006: 270). En éste entorno "la idea que domina con amplitud es que la causalidad (bio) médica es inmune a la representación" (Laplantine 1999: 17). Éste modelo enfoca a la

[158] Podríamos definir al *paradigma* como una *matriz disciplinar* (Kuhn 1971, 1989). En Medicina encontramos tres campos de conocimientos y de significaciones médicas, que podríamos llamar "paradigmas": *Biomédicos*, *Psicomédicos* (sistemas psicológicos: psiquiátricos, psicosomáticos y psicoanalíticos) y *Sociomédicos* (Laplantine 1999); que van a tener sus correlatos en el área de Enfermería, al hablar de "paradigmas" de: *Categorización*, *Integración* y *Transformación* (Kérouac et al 1996).

salud como ausencia de enfermedad[159], donde la etiología, de ésta última, será siempre unicausal (de origen orgánico); su campo de estudio es unidisciplinario (Medicina) y la atención se brinda en el marco de lo médico-quirúrgico, siendo un abordaje netamente asistencial, donde la organización sanitaria está centrada en el hospital, abarcando solamente al *individuo*[160].

Para comenzar a cambiar la visión nos pareció fundamental tener una mirada transdisciplinaria y aprender de otros oficios… así "el oficio de antropólogo es un oficio del frente a frente y del presente. No hay antropólogo, en el sentido amplio del término, que no lleve consigo la actualidad de sus interlocutores" (Augé 2007a: 10). Estas otras miradas, nos acercaron al paradigma *sociomédico*. El mismo es un modelo epistemológico que se fundamenta en los sistemas relacionales (Laplantine 1999). Define a la salud como un *constructo* desde un proceso histórico y social, considerando la etiología de la enfermedad como multicausal, donde se tiene en cuenta, entre otras, las causas sociales. Su campo de estudio lo comparten las ciencias de la salud y las ciencias sociales, la atención se da en forma "integral", donde la organización sanitaria está centrada en la sociedad abarcando a la *persona*[161], a la familia, a la comunidad y a la sociedad.

Filósofos, como el alemán Friedrich Nietzsche (1844- 1900), nos hablaban del *eterno retorno*[162]. Así éste paradigma *crítico* y *dialéctico*, como es el *sociomédico*, nos lleva a reconsiderar lo que pensaban en la antigua Grecia, donde, por ejemplo, el médico Hipócrates (460- 370 a.C.) planteaba: "dicen algunos médicos y sofistas que no podría saber medicina quien no sabe lo que es el hombre y que es preciso que el que va a curar acertadamente a los hombres aprenda eso" (Heráclito, Parménides & Empédocles 1995: 173).

---

[159] Nos ha pasado de ir a un control médico y que el galeno nos preguntara: ¿a qué viene si no está enfermo?

[160] Por lo menos que se tenga en cuenta el planteo de Claude Lévi-Strauss, al considerar al *individuo* una *existencia biopsíquica única*.

[161] Como ya citábamos al principio a Claude Lévi-Strauss, al considerar a la *persona* como una *constelación de relaciones sociales*.

[162] Por ejemplo en los *discursos de Zaratustra*, sobre las tres transformaciones del espíritu (Nietzsche 2004).

Por lo que podríamos decir, en la línea de un *pensamiento enfermero* que busca llegar al Paradigma de la Transformación, que *un cambio de paradigma es una manera clara y nueva de pensar sobre viejos problemas* (Leddy & Pepper 1989, Rigol & Ugalde 1991, Collière 1993, Marriner- Tomey 1995, Kérouac et al 1996, Morrison 1999, Meliá 2005).

Consideraciones finales

Yasoropai



Figura 22. Niños Ava- Guaraní de Itaimbeguasu (noviembre de 2010).

"Anunciando la prevención,
camino a la liberación.
Venciendo la enfermedad,
disminuyendo la mortalidad.
Con la participación, movilización
de la comunidad,
con cariño, amor y la familia.
Como una práctica de unidad,
ya vencimos la maldad.
Ver millones de niños sanos
eso es dignidad".

Canto "Salud Pública"
Escuela "Tekove Katu"

Con éste canto, generalmente, los estudiantes de "la Tekove" suelen finalizar sus cursos, en señal de agradecimiento y compromiso. Desde la convivencia con ellos, íbamos a visitar las comunidades abordadas en ésta investigación, para volver otra vez a la Escuela. Éste ir y venir, nos permitía poder ir analizando la información obtenida y poder aclarar, desde el trabajo de campo, lo que nos costaba comprender.

Durante dos años, realizamos tres *mboupara*, es decir *visitas*, al chaco boliviano para realizar el trabajo de campo[163], estando en total un semestre por la Provincia Cordillera. Las estadías (setiembre de 2009, enero-febrero de 2010 y setiembre-noviembre de 2010), se realizaron de esa manera porque era lo que nos permitían nuestras circunstancias familiares y laborales, pero las mismas nos posibilitaron tomar "distancia" e ir decantando lo vivido.

Al abordar el *ñande reko*, el *modo de ser* guaraní, vemos como un aspecto fundamental, a considerar, la fiesta del *arete guasu*. En la misma se

[163] La visita (*mboupara*) de enero de 2009 fue introductoria y nos permitió definir en qué comunidades *Ava-Guarani*, de la Capitanía de Kaagusu, realizaríamos el trabajo de campo.

celebra agradeciendo por el maíz, luego de la siembra y antes de la cosecha, siendo la *chicha* uno de los elementos constitutivos de la festividad, donde se bebe en forma de *kangüi* (chicha dulce fermentada). De un tiempo a esta parte, ésta fiesta guaraní por excelencia, paso a transformarse en *carnaval* donde en vez de chicha se bebe el *alcohol* del *karai*... así también, como en el *mito de los gemelos*, observamos que, los guaraníes actuales, caminan rumbo a la *Ɨvɨ Maraëɨ* por senderos que se convierten en "diabólicos" (pues dividen), como nos refería un "abuelo" Ava-Guaraní. Por un lado, al caminar, nos encontramos al hermano mayor que simboliza al sol (el día), por otro lado nos encontramos al hermano menor que representa la luna (la noche); de esa manera el camino tiene luces y sombras, bien y mal (Albó et al 1989)… chicha y alcohol… hay que saber elegir para llegar a la *Tierra-Sin-Mal*, que es la *comunidad ideal*, al decir de un comunario… *con la chicha se reconocen con el alcohol se desconocen y se pierden*, al decir de otro comunario.

La *chicha* corresponde al *"mundo de lo femenino"*, siendo un componente *sim-bólico* de vital importancia en la unidad familiar y comunitaria. Pues "la chicha es un símbolo de unión, donde está la chicha hay unión de la familia y la comunidad. Se comparte la chicha, que se saca de una tinaja y se reparte en el patio y nos ponemos a bailar…" (Varón Ava-Guaraní, 51 años)… antiguamente, al trabajo diario del *chaco*, los hombres llevaban su *tutumada* (chicha recién elaborada)... y para todo esto es fundamental tener *avati*, mucho maíz, que a veces, por la sequía u otras causas, escasea en el chaco boliviano… de ahí el consejo de un adulto mayor a las comunidades:

"… Yande ipi retape karamboe yave mbaetiko oata avati, jembiu katuko jae reta yepi… añave yandé paraete taikue yaiko yande rimbio kavi reve guaju yaja koope va mbaetima yakaru kavi, oatama avati yandeve, jokua ropa ikavigue ndie yaa koope yaparaviki va rami ¿peyu yera perëtape peu ikavigue tembiu?... ngará ïru tembiu ikavi vae avatigui peväe serai reta… ikaviko yaipea yee yandeipi reta jape yande yeupe, karamboe oyemboakepe va reta jape ¿kiräipako pepia pemae kuaere serai reta?..." "… A nuestros antepasados nunca les ha faltado el maíz, ellos vivían en la abundancia… en cambio a nosotros los de este tiempo que tenemos la costumbre de ir al chaco con finos pantalones siempre se nos escasea el maíz, cuando ustedes regresan del

chaco con esa ropa elegante ¿vienen a comer buena comida a sus casas? ¿Es comparable lo que ahora comen con la ropa que llevan puesta?... No hay nada comparable con el maíz, hijos míos… empecemos por reencauzar las viejas sendas de nuestros antepasados, la brecha de aquellos que usaban el taparrabo… ¿Qué piensan ustedes sobre eso, hijos?...” (Ortiz 2002: 2).

A lo largo de los siglos, desde la época del coloniaje español y agudizándose en la época republicana, particularmente a partir de Kuruyuky (1892), se ha ido creando un discurso *karai* en el cual se muestra al “guaraní flojo y borracho”, representaciones que también ingresaron en las percepciones de los guaraníes, pues una joven comunaria comentaba “la flojera y el trago reinan en la comunidad” (Mujer Ava-Guaraní, 25 años). En contrapartida, también, se ha ido creando otro tipo de discurso que tiene presupuestos “teóricos” diferentes del anterior, pues al “tomar conciencia de la opresión se comienza a hacer la revolución, como decía Ernesto” (Varón Ava-Guaraní, 23 años) y “de ahí nuestro grito interno: la reconciliación con la tierra y los hombres para construir la *Tierra-Sin-Mal*” (Varón Ava-Guaraní, 25 años). Ésta dialéctica, a modo de ejemplo, la podemos encontrar en una institución muy arraigada desde hace siglos en el chaco boliviano, como lo es la Iglesia Católica, donde ambos discursos tienen cabida y, también, sus predicadores.

Así los Ava-Guaraní existentes en las comunidades cordilleranas, tienen percepciones ambivalentes de lo “bueno” y lo “malo”, lo tradicional y lo moderno. Por ejemplo las “creencias” más arraigadas expresan respeto y temor a los hechizos maléficos del *mbaekuaa* y, a la vez, estas costumbres son combatidas e ironizadas en las comunidades.

Otro tanto sucede con el alcohol. Todas las representaciones, recogidas en las comunidades estudiadas, a la hora de categorizar y otorgar sentido al *alcohol*, introducido por los *karai*, fueron unánimes al rechazarlo y condenarlo… sin embargo a nivel de las prácticas, en lo referente a las estrategias de acción, los padecimientos y las consecuencias, observábamos disociaciones entre los discursos y las prácticas de los *varones Ava-Guaraní*. Se aprecia una alta prevalencia de consumo de alcohol en los varones, a partir de los 15 años,

cuando terminan los estudios primarios y al no tener otras “oportunidades” comienzan a trabajar en el *chaco*; sobre todo en la comunidad de *Itaimbeguasu*, que al ser más apartada presenta menos posibilidades educativas… así “entran” en el problema del *abuso* de ésta sustancia, pues hoy llevan alcohol (de 96º rebajado con agua), tabaco y coca y ya no más la *tutumada.* A modo de ejemplo, el *mburuvicha guasu* que nos permitió estudiar el problema del alcohol en las dos comunidades de la Capitanía de Kaaguasu, diciendo que el mismo “era un flagelo de los *karai*”, fue retirado de sus funciones por los propios comunarios, por “borracho y por aliarse con los patrones”… otros *mburuvichas*, que también condenan el *alcohol* del *karai*, hacen “alarde de su prestigio” al derramar cerveza, por ejemplo, frente a los demás… y a la hora de decidir otros lo hacen por ellos… también otros comunarios condenaban el alcohol pero, luego, se embriagaban y se ponían violentos siendo, particularmente, las mujeres y los niños quienes recibían el castigo.

Vemos así que, el *alcoholismo* corresponde al *“mundo de lo masculino”*, siendo el *alcohol* de los *karai* un componente *dia-bólico* en la segmentación familiar y comunitaria. Si bien se pueden emborrachar con *chicha* difícilmente haya mayores problemas; en cambio las borracheras con *alcohol* originan muchas dificultades de violencia doméstica (tradicionalmente no sucede en la cultura guaraní) y otros problemas familiares y comunitarios. El guaraní que se emborracha con el *alcohol* del *karai*, por lo general adopta una postura de desprecio hacia su familia y comunidad, exteriorizando todo el odio sufrido y que tiene internalizado por siglos de opresión, comportándose como un *karai* que, bajo los efectos del alcohol, denigra a los suyos, verbal y físicamente, dejando de hablar en guaraní y hablando en castellano cual si fuera un “patrón”…

Hay que tener en cuenta, fundamentalmente, lo que piensan las mujeres en las comunidades. Todas, también, unánimemente condenaron el consumo de alcohol y a la hora de las prácticas, salvo en las fiestas de navidad y en el *arete guasu*, suelen no beber alcohol. Varias nos hablaron de prohibir el consumo de alcohol en las comunidades… una comunaria nos llegó a decir: “hay que ponerse firmes, si cada mujer no deja entrar en su casa a su marido

cuando vuelve borracho y lo denuncia en la asamblea comunitaria, por lo menos evitaríamos la violencia doméstica… eso ha pasado un par de veces en la comunidad y funcionó"; la misma, nos decía que "en 1993, en Chiapas, las mujeres se organizaron y prohibieron el alcohol, ese fue el primer cambio… un año después comenzó el cambio del zapatismo… tenemos que recuperar que, los pueblos indígenas, seamos la reserva moral de la humanidad… pero eso va a costar…" (Mujer Ava-Guaraní, 45 años).

Junto a la "visión" femenina, otros factores de protección que tienen los Ava-Guaraní, a tener en cuenta para contribuir a la prevención, es la unidad alrededor de la *Asamblea del Pueblo Guaraní*; la misma se inserta en la realidad actual del Estado Plurinacional de Bolivia defendiendo y promoviendo el *modo de ser* guaraní. Otro aspecto a considerar, es la muy alta estima que los comunarios tienen hacia la institución escolar, de ahí que, desde la misma, se podría seguir fomentando el valor de la cultura guaraní, sobre todo en el consumo de su bebida tradicional como instrumento de unión e identidad.

Aparte del alcoholismo, producto de la *transformación*[164] de los patrones de consumo en las comunidades, en las mismas se encuentran graves problemas de salud ligados a sus "costumbres". Por ejemplo, las enfermedades más prevalentes como el *Mal de Chagas* (que afecta a toda la población) y los *problemas respiratorios* y *gastrointestinales*, que afectan particularmente a los niños, tienen mucho que ver con los *estilos de vida* y el *entorno*[165], en lo que respecta a viviendas inadecuadas (sus construcciones de paredes de tierra y techos de paja, se convierten en lugares propicios para cobijar a la vinchuca, que es el vector portador del Mal de Chagas), carencia de servicios de agua potable y red de saneamiento básica y, por último, los hábitos de higiene (como un sencillo lavado de manos previo a la ingesta de alimentos)… nos hacen recordar lo que estaba escrito en grandes carteles en las Postas de Salud: *"ñanoi vaera teko röisa ikavigue vae ndepope öi… la clave para una buena salud está en tus manos"...*

[164] Siguiendo, como ya lo hicimos, a Claude Lévi-Strauss.
[165] Continuando con el planteo de Marc Lalonde.

Intentando confrontar lo anteriormente reseñado, con nuestra experiencia asistencial en un hospital psiquiátrico público uruguayo, donde llegan diariamente personas con consumo problemático de alcohol, reflexionando desde una perspectiva filosófica y antropológica, pensamos que la cuestión acerca de lo normal y lo patológico es algo que afecta más a la Filosofía y a las Ciencias Sociales y Humanas que a las Ciencias de la Salud[166]. Estas últimas, en la práctica, desean saber ante todo qué es lo que pueden y lo que no pueden hacer por sus "pacientes", antes que preocuparse por si los mismos son "normales o patológicos". Si ésta actitud pragmática queda "justificada" en el campo de la *salud somática*, no debe de ser así en el dominio de la Salud Mental, campo sobradamente invadido por problemas éticos, culturales, sociales y políticos entre otros. Esto nos permite concebir la *Salud Mental*[167] como el estado de relativo equilibrio e integración de los elementos conflictivos constitutivos del hombre, como sujeto de cultura. En dicho estado, las personas o grupos participan activamente en sus propios cambios y en los de su entorno social. Éste equilibrio e integración es permanente, con crisis previsibles e imprevisibles, registrables subjetiva u objetivamente (Meliá 2005). Desde ahí abordamos la *cultura* como algo "heredado" y que dependerá del lugar donde se nazca, de la familia en la cual se crezca y desarrolle y de la sociedad donde se recibirá la educación, por lo que, se podría concebir a la misma como "el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar" (Harris 2005: 19).

A veces, los profesionales de la salud como colectivo, presentamos una alta valoración en detrimento de otros; "juzgando" cultural, social y éticamente lo diferente. "La actitud más antigua y que reposa sin duda sobre fundamentos psicológicos sólidos, puesto que tiende a reaparecer en cada uno de nosotros cuando nos encontramos en una situación inesperada, consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales, las morales, religiosas, sociales y estéticas, que estén más alejadas de aquellas con las que nos identificamos"

[166] Como decía el filósofo romano Cicerón (106- 43 a.C.) "la filosofía es, en verdad, la medicina del espíritu".
[167] Siguiendo el planteo de Vicente Galli, médico psiquiatra y psicoanalista argentino.

(Lévi-Strauss 1993: 47). Por lo tanto, "así como la *endoculturación* (como transmisión e interiorización de modelos culturales) es indispensable para la estructuración de los individuos y la sociedad, el *etnocentrismo* (como sentimiento de superioridad por la pertenencia a un sistema dado, por exclusión de todos los demás) es no solamente prescindible sino además necesaria su sustitución por una comprensión antropológica de la diversidad, de la diferencia entre yo y el otro, entre nosotros y los otros" (Romero 1991: 236). Y aquí la *Antropología* nos tiende una mano (a los que "venimos" de otros "campos"), dado que la misma "es ante todo un análisis crítico de los etnocentrismos culturales locales o, dicho de otro modo, que su principal objeto, su foco, es la tensión entre sentido y libertad (sentido social y libertad individual), tensión de la que proceden todos los modelos de organización social, desde los más elementales hasta los más complejos" (Augé 2007a: 61-62).

La configuración actual de la asistencia en Salud Mental, la clasificación de las patologías y su tratamiento tienen su razón de ser en épocas anteriores que han influido en la comprensión y aproximación a la enfermedad mental. La evolución de las ideas en Psiquiatría, ha corrido pareja al pensamiento filosófico de cada época, que no tan sólo la ha fundamentado, sino que le ha configurado su objeto de estudio y metodología. Al presente, las influencias más importantes las aportan las teorías sociológicas; las mismas parten de la consideración de la enfermedad mental como consecuencia de los eventos sociales y culturales en los que el ser humano se ve inmerso desde su nacimiento, provocando formas de conducta que, en muchos casos, son calificadas como alarmantes o desviadas.

Acercándonos a la Enfermería, el objeto de la misma es el ser humano, en un contexto conformado por el cuidado. En este contexto, la Enfermería en Salud Mental, es un servicio prestado a personas afectadas por problemas de adicciones, o que tienen procesos intelectuales patológicos u otros trastornos de la personalidad, manifestados en tal forma que impiden llevar una vida "sana" y "normal". Algo muy importante a destacar, es que el *arte de la Enfermería en Salud Mental*, se ejerce mediante la utilización consciente de la

propia persona en la práctica de la profesión; por lo tanto, para los que trabajamos en dicha área, nos es de particular importancia el conocer la "cultura" de la persona que tenemos delante, comprometiéndonos con la misma. Es así que, por ejemplo, "en la India, un hombre con esquizofrenia suele considerarse un *hombre sabio*, debido a su capacidad para hablar con los espíritus. Por lo general, es respetado y se busca su consejo. En Haití se cree que los psicóticos son víctimas del *mal de ojo*, denominado *maldyok*, o que están poseídos por seres sobrenaturales" (Morrison 1999: 455); para éste último, "sus esquemas de interpretación de la enfermedad remiten a modelos bien conocidos por quienes acuden a ellos: agresión mediante brujería, maldiciones, transgresión de prohibiciones, constituyen los principales modelos etiológicos. Para ellos, enfermedad y desgracia provienen del mismo registro" (Augé 1996: 87). De esta manera se desprende que la "enfermedad mental", como se planteaba más arriba referente a las teorías sociológicas, *es una construcción social*: "todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario con ella como aquel pasajero ideal lo es de su tren" (Lévi-Strauss 1993: 119). Así Salud y Antropología convergen: "el conocimiento y la práctica de la antropología son ciertamente un triunfo para el médico, sea cual sea la sociedad donde ejerza, en la misma medida en que la medicina, en cuanto actividad práctica de curación, pasa por la observación y el reconocimiento de signos clínicos: descodificar la demanda de los enfermos no puede más que mejorar y enriquecer los procedimientos de diagnóstico" (Augé 1996: 90).

El "abordaje sanitario", de una persona con problemas de consumo de alcohol, lo tenemos que realizar desde un enfoque integral. Para el mismo, la Antropología tiene mucho para aportarnos, dado que "la antropología (cuyo objeto científico es el ser humano y sus variedades diacrónicas y sincrónicas), contempla en toda su extensión la complejidad de la identidad que va desde lo biológico, lo psíquico, lo social a lo cultural… con un sentido muy denso para cada uno de estos dominios, ya que a su vez están compuestos por múltiples elementos, categorías y según una enorme cantidad de condicionantes, ambientales, históricas y otras" (Romero 2007: 166).

Muchas veces, por las dificultades propias de los equipos de salud (como de cualquier colectivo humano), se nos desdibujan estos insumos. Aunque nos parezca algo sencillo, un adecuado acercamiento y una mejora sustancial en la atención sanitaria, implica la capacidad de *escuchar*… eso nos aportó, fundamentalmente, la aplicación del método etnográfico… "por un lado escucho, por el otro me gusta (o no me gusta): *entiendo y me aburro:* en nuestra sociedad la unidad de la cultura de masas se corresponde con una división, no sólo de los lenguajes, sino incluso del propio lenguaje" (Barthes 1987: 119). Así la "metodología antropológica" hace un aporte sustancial a la Enfermería, como ya muy bien lo experimentó Madeleine Leininger, cuando hizo convivir etnografía y técnicas de enfermería. "La mejor etnografía no pasa por una simple recogida de informaciones (informaciones particulares) sobre temas generales, sino por la observación de prácticas individuales y colectivas y la recogida de dichos, que no son ni opiniones ni datos sobre la sociedad en general, sino sobre una vía singular que se está viviendo (a falta de la cual no habría etnología participante)" (Augé 1996: 56).

La *observación* y la *escucha* como estrategias imprescindibles de "abordaje", a la persona con problemas de consumo de alcohol. En la actualidad en el marco de un nuevo enfoque sanitario, apuntando a un sistema de salud integrado, donde se disputan tantos "etnocentrismos" en juego, estos presupuestos pueden contribuir radicalmente a mejorar la atención de salud de la población; donde se comparte la labor desde el mismo entorno de la persona, su familia, su comunidad… tan necesario para un verdadero cambio de "paradigma".

La Maestría en Ciencias Humanas, opción Antropología de la Cuenca del Plata, en su orientación *Antropología de la Salud*, nos ha permitido profundizar en nuestra práctica de Enfermería en Salud Mental. Si partimos del concepto de que la atención ha de centrarse en la comunidad, la tendencia se centrará en el fomento de la Salud Mental y no tan sólo en los aspectos curativos, ya sea en una población para evitar problemas de salud o bien en personas con problemas de adicciones, en las que queremos fomentar los aspectos "saludables" de su personalidad. En éste marco la Antropología, tiene

mucho para aportar, pues nos fomenta a seguir interactuando con el "otro", de manera integral y nos ayuda a entender las diferencias culturales con respecto a los cuidados humanos, la salud y la enfermedad entre, por ejemplo, los Ava-Guaraní y otras culturas. Por lo tanto, estos supuestos nos ayudan a contribuir al desarrollo de la Enfermería, como una disciplina eminentemente "social" y "antropológica".

De esta manera la disertación, nos permitió realizar un trabajo de *investigación etnográfica* en el campo de la *salud*, buscando aportar los conocimientos aprendidos y lo mucho que tenemos por aprender sobre los procesos de Salud/Enfermedad/Atención de las personas y comunidades, para ir avanzando hacia aquel sueño de la Conferencia de Alma-Ata (OMS 1978), de que en el 2000 haya "salud para todos"... y éste caminar se da en la tensión del "ya pero todavía no", como es el sendero rumbo a la *Tierra-Sin-Mal*… por todo eso *yasoropai*… gracias…

Bibliografía

- Acebey, David. 1992. Quereimba. Apuntes sobre los Ava-Guaraní en Bolivia. Ediciones Gráficas “E.G”. Bolivia.

- Achilli, Elena. 2005. Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio. Laborde. Rosario.

- Aguirre, Walter. 2004. El Colibrí 1. Vicariato de Camiri. Gutiérrez.

- Aguirre, Walter. 2005. El Colibrí 2. Vicariato de Camiri. Gutiérrez.

- Aguirre, Walter. 2006. El Colibrí 3. Vicariato de Camiri. Gutiérrez.

- Aguirre, Walter. 2007. El Colibrí 4. Vicariato de Camiri. Gutiérrez.

- Aguirre, Walter. 2008. El Colibrí 5. Teko Guaraní. Gutiérrez.

- Aguirre, Walter. 2009. El Colibrí 6. Teko Guaraní. Gutiérrez.

- Aguirre, Walter. 2010. Tenta Guazu Yarakua. Sabiduría del pueblo guaraní. Itinerarios Editorial. Cochabamba.

- Albert, Bruce. 1995. O ouro caníbal e a queda o céu. Uma crítica xamánica da economia política da naturaza. En: Pacificando o branco. Cosmologías do contato no Norte-Amazónico, pp. 239-270. B. Albert & A. Ramos (orgs). Unesp. São Paulo.

- Albó, Xavier et al. 1989. Para comprender las culturas rurales en Bolivia. Cipca. La Paz.

- Albó, Xavier. 1990. La comunidad hoy. Cipca. La Paz.

- Althabe, Gérard & Schuster, Félix (comps). 1999. Antropología del presente. Edicial. Buenos Aires.

- Anderson, Benedict. 1989. Nação e consciencia social. Atica. São Paulo.

- Atkins, Peter. 2003. Las moléculas de Atkins. Akal. Madrid.

- Augé, Marc. 1996. El sentido de los otros: actualidad de la antropología. Paidós. Barcelona.

- Augé, Marc. 2007a. El oficio de antropólogo. Gedisa. Barcelona.

- Augé, Marc. 2007b. Por una antropología de la movilidad. Gedisa. Barcelona.

- Azara, Félix de. 1943. Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata. Bajel. Buenos Aires.

- Barthes, Roland. 1987. El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura. Paidós. Barcelona.

- Bartolini, Alessandro et al. 1999. Anticuerpos contra Trichinella spiralis en la población rural de la Provincia Cordillera, Bolivia. Revista Panamericana de Salud Pública, 5(2): 97-99.

- Bartolome, Miguel. 1991. Chamanismo y religion entre los Ava-Katu-Ete. Centro de Estudios Antropológicos. Asunción.

- Benedict, Ruth. 1971. El hombre y la cultura. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

- Biblia de Jerusalén. 1975. Desclee de Brouwer. Bilbao.

- Boff, Leonardo. 1977. Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo. 4ª ed. Indo-American Press Service. Bogotá.

- Boff, Leonardo. 1982. San Francisco de Asís, ternura y vigor. Sal Terrae. Santander.

- Boff, Leonardo. 2004. Saber cuidar: ética do humano- compaixão pela terra. 11ª ed. Editora Vozes. Petrópolis.

- Bolivia. Ministerio de la Presidencia. 2007. Plan Interministerial Transitorio 2007-2008 para el Pueblo Guaraní. La Paz.

- Bolivia. Viceministerio de Tierras. 2008. Unidad de Promoción Indígena y Campesina. Boletín Nº 82. La Paz.

- Bonilla, Oiara. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmología paumari. Mana, 11(1): 41-66.

- Bonilla, Oiara. 2009. The skin of history: Paumari perspectives on conversion and transformation. In: Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas. A. Vilaça & R. Wright. Ashgate. Hampshire.

- Bourdieu, Pierre et al. 1990. El oficio de sociólogo. Siglo XXI. México.

- Buber, Martin. 1964. ¿Qué es el hombre? 5ª ed. Fondo de Cultura Económica. México.

- Buning, Ernst et al. 2004. Alcohol y reducción del daño: un enfoque innovador para países en transición. Junta Nacional de Drogas. Montevideo.

- Cabrera, Leonel. 1994. La presencia tupiguaraní en el bajo Paraná y Uruguay durante los siglos XV y XVI. En: Las Misiones Jesuítico-Guaraníes y el Desarrollo Regional Platense, pp. 333- 344. Ministerio de Educación y Cultura. Montevideo.

- Cadogan, León. 1965. La literatura de los guaraníes. Joaquín Mortiz. México.

- Cardoso, Marina. 2005. Da pluralidade terapêutica à lógica da diferenção: o contexto alto xinguano do Brasil Central. In: *Anais de eventos da VI Reunião de Antropologia do Mercosul*. Montevidéu.

- Cassirer, Ernst. 1967. Antropología Filosófica: introducción a una filosofía de la cultura. 5ª ed. Fondo de Cultura Económica. México.

- Caux, Camila Becattini Pereira. 2011. Histórias de cachaça e povos indígenas. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- Cayota, Mario. 1992. Siembra entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista: una alternativa a la conquista. Comunidad del Sur. Montevideo.

- Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. 2009. Posibles caminos hacia la autonomía indígena originario campesinas. CIPCA, Unidad de Acción Política. La Paz.

- Chamorro, Graciela. 2004. Teología guaraní. Abya- Yala. Quito.

- Chumiray, Guido. 2005. Apuntes para la historia del pueblo guaraní en Bolivia. Teko Guaraní. Camiri.

- Clastres, Hélene. 1993a. La tierra sin mal. El profetismo tupí- guaraní. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

- Clastres, Pierre. 1993b. La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes. Ediciones del Sol. Buenos. Aires.

- Clément, Catherine. 2003. Claude Lévi-Strauss. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

- Clifford, James. 1999. Itinerarios transculturales. Gedisa. Barcelona.

- Collière, Marie. 1993. Promover la vida. McGraw- Hill Interamericana. Barcelona.

- De Menezes, Daniele. 2007. Alegorias etnográficas do Mbyá Rekó em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007): discursos, prática e holismo Mbyá frente as políticas públicas diferenciadas. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

- De Oliveira, Marlene. 2004. A intervenção como um processo em construção: notas para a redução do uso de bebidas alcoólicas e alcoholismo entre os Kaingáng. En: Saúde dos Povos Indígenas, pp. 69-87. E. Langdon & L. Garnelo (orgs). ABA. Rio de Janeiro.

- De Souza Minayo, María (org). 2003. Investigación social. Teoría, método y creatividad. Lugar Editorial. Buenos Aires.

- Di Sanza, Silvia et al. 1999. Filosofía. 2ª ed. Santillana. Buenos Aires.

- Fajreldin, Valentina. 2006. Antropología médica para una Epidemiología con Enfoque Sociocultural. Elementos para la Interdisciplina. Ciencia & Trabajo, 8 (20): 95-102.

- Ferreira, Luciane. 2004. O “fazer antropológico” em ações voltadas para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani, no Rio Grande do Sul. En: Saúde dos Povos Indígenas, pp. 89-110. E. Langdon & L. Garnelo (orgs). ABA. Rio de Janeiro.

- Ferreira, Luciane & Coloma, Carlos. 2005. Approche intraculturelle destineé à réduire les dommages liés à la depéndanse à l' alcool chez les Mbya-Guarani du Rio Grande do Sul, au Brasil. Drogues, santé et société, 4(1): 175-216.

- Follér, Maj-Lis. 2004. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e proffisionais de saúde. En: Saúde dos Povos Indígenas, pp. 129-147. E. Langdon & L. Garnelo (orgs). ABA. Rio de Janeiro.

- Furst, Peter. 1992. Alucinógenos y cultura. Fondo de Cultura Económica. Madrid.

- Galeano, Eduardo. 2003. Las venas abiertas de América Latina. Catálogos. Buenos Aires.

- García Canclini, Néstor. 2004. Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad. Gedisa. Barcelona.

- García, Virginia et al. 2007. Clásicos y contemporáneos en antropología. En: Etnicidad y estructura social, pp. 9- 15. R. Cardoso de Oliveira (comp). Ciesa, México.

- Geertz, Clifford. 1987. La interpretación de las culturas. Gedisa. México.

- Geffray, Christian. 1996. Le modèle de l´ exploitation paternaliste. En: Lusotopie, pp. 153- 159. P. Léna et al (comp). Karthala. Paris.

- Gelder, Michael et al. 2000. Oxford Psiquiatría. Marban. Madrid.

- Gevaert, Joseph. 1993. El problema del hombre: introducción a la Antropología Filosófica. Sígueme. Salamanca.

- González, Ricardo. 1998. Clínica Psiquiátrica básica actual. Científico-Técnica. Madrid.

- Guerrero, R et al. 1989. Epidemiología. Adisson-Wesley Iberoamericana. México.

- Guevara, Ernesto. 1999. Diario de campaña de Bolivia. América. La Paz.

- Gutmann, Matthew. 2002. Etnicidad, alcohol y aculturación. Alteridades, 12 (23): 19- 34.

- Harris, Marvin. 2005. Antropología cultural. Alianza. Madrid.

- Heráclito, Parménides & Empédocles. 1995. Textos presocráticos. Edicomunicación. Barcelona.

- Hernández, Roberto et al. 2003. Metodología de la investigación. Mc Graw-Hill. México.

- Heurich, Guilherme Orlandini. 2011. Outras alegrías: parentesco e festas Mbya. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- Hirsch, Silvia. 1997. Construcción de las identidades en la frontera: el caso de los indígenas guaraníes de Argentina y Bolivia. V Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata.

- Huarcaya, Sergio. 2003. No os embriaguéis… borracheras, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador. UASB, Abya- Yala, Editora Nacional. Quito.

- Jemio-Ergueta, Ángel. 1973. La reforma agraria de Bolivia. Nueva Sociedad, 7: 19- 37.

- Kérouac, Suzanne et al. 1996. El pensamiento enfermero. Masson. Barcelona.

- Koss, J. D. 1992. La etnomedicina en la salud mental en la comunidad. En: Temas de salud mental en la comunidad, pp. 154- 165. I. Levav (ed). OPS/OMS. Washington.

- Kuhn, Thomas. 1971. La estructura de las revoluciones científicas. Fondo de Cultura Económica. México.

- Kuhn, Thomas. 1989. ¿Qué son las revoluciones científicas? Paidos. Barcelona.

- Langdon, Esther. 2005. L' abus d' alcool chez les peuples indigènes du Brasil: une évaluation comparative. Drogues, santé et société, 4(1): 15-52.

- Laplantine, François. 1999. Antropología de la enfermedad: estudio etnológico de los sistemas de representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

- Leddy, S & Pepper, J. 1989. Bases conceptuales de la enfermería profesional. Organización Panamericana de la Salud. Nueva York.

- Lévi-Strauss, Claude. 1968. Antropología estructural. Eudeba. Buenos Aires.

- Lévi-Strauss, Claude. 1970a. Tristes trópicos. Eudeba. Buenos Aires.

- Lévi-Strauss, Claude. 1970b. El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica. México.

- Lévi-Strauss, Claude. 1993. Raza y cultura. Cátedra. Madrid.

- Lischetti, Mirtha. 2007. Antropología. Eudeba. Buenos Aires.

- Lopez, Gloria. 2000. A fecundidade entre os Guarani: um legado de Kunhankarai. Tese de Doutorado. Escola Nacional de Saude Publica – FIOCRUZ. Rio de Janeiro.

- Maciel, Maria. 1995. Os tipos característicos, região e estereótipos regionais. Humanas, 18: 171- 191.

- Malinowski, Bronislaw. 2001. Los argonautas del Pacífico Occidental. Península. Barcelona.

- Mañé Garzón, Fernando. 1996. Historia de la ciencia en el Uruguay. Tomo 1: del descubrimiento al fin de las misiones jesuíticas. Udelar. Montevideo.

- Mañé Garzón, Fernando. 1996. Historia de la ciencia en el Uruguay. Tomo 2: de las misiones jesuíticas al fin del siglo XVIII. Udelar. Montevideo.

- Marcel, Gabriel. 1969. Diario metafísico. Guadarrama. Madrid.

- Marriner- Tomey, Ann. 1995. Modelos y Teorías en Enfermería. 3ª ed. Mosby/Doyma. Madrid.

- Martarelli, Angélico & De Nino, Bernardino. 2006. El Colegio Franciscano de Potosí y sus Misiones en el Chaco: noticias históricas recogidas por dos Misioneros del mismo Colegio. Kipus. Cochabamba.

- Marx, Karl. 2002. Antología. Edición de Jacobo Muñoz. Península. Barcelona.

- Max-Neef, Manfred. 1993. Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones. Nordan. Montevideo.

- Mead, Margaret. 1975. Antropología la ciencia del hombre. Siglo veinte. Buenos Aires.

- Megías, Francisco et al. 2005. Guía de intervención rápida de Enfermería en Psiquiatría y Salud Mental. Difusión Avances de Enfermería. Madrid.

- Melià, Bartomeu. 1987. La tierra sin mal de los Guaraní: Economía y Profecía. Suplemento Antropológico, 22 (2): 81- 97.

- Melià, Bartomeu. 1988. Ñande Reko, nuestro modo de ser. Cipca. La Paz.

- Melià, Bartomeu. 1992. La lengua guaraní del Paraguay: historia, sociedad y literatura. Mapfre. Madrid.

- Meliá, Silvia (comp). 2005. Enfermería en Salud Mental. Oficina del libro. Montevideo.

- Menacho, Antonio. 1991. Por tierra de Chiquitos. Compañía de Jesús. La Paz.

- Menéndez, Eduardo. 1984. Estructuras y relaciones de clase y la función de los modelos médicos. Apuntes para una antropología médica crítica. Nueva Antropología, 6 (23): 71- 102.

- Menéndez, Eduardo. 1985. Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina. Nueva Antropología, 7 (28): 11- 27.

- Menéndez, Eduardo. 1990. Morir de alcohol: saber y hegemonía médica. Alianza editorial mexicana. México.

- Menéndez, Eduardo. 1991. Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes. Alteridades, 1 (1): 21- 32.

- Menéndez, Eduardo. 1994. La enfermedad y la curación. ¿Qué es la medicina tradicional? Alteridades, 4 (7): 71- 83.

- Menéndez, Eduardo. 1999. Uso y desuso de conceptos: ¿dónde quedaron los olvidos? Alteridades, 9 (17): 147- 164.

- Menéndez, Eduardo. 2001. Biologización y racismo en la vida cotidiana. Alteridades, 11 (21): 5- 39.

- Menéndez, Eduardo. 2002. La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencia y racismo. Bellaterra. Barcelona.

- Menéndez, Eduardo & Di Pardo, Renée. 1996. De algunos alcoholismos y algunos saberes. Atención primaria y proceso de alcoholización. CIESAS. México.

- Menéndez, Eduardo & Di Pardo, Renée. 2003. Dependencias y políticas: los usos técnico/ideológicos del sector salud. CIESAS. México.

- Métraux, Alfred. 1973. Religión y magias indígenas de América del Sur. Aguilar. Madrid.

- Morrison, Michelle. 1999. Fundamentos de Enfermería en Salud Mental. Harcourt Brace. Madrid.

- Municipio de Gutiérrez. Plan de Desarrollo Municipal (PDM) 2003- 2007 del Municipio de Gutiérrez, 5ª Sección de la provincia Cordillera. 2003. Gutiérrez.

- Nasini, Iván & Ortiz, Elio (ed). 1998. Fray Pedro León de Santiago: Diccionario guaraní-castellano y castellano-guaraní (1791). Teko Guaraní. Camiri.

- Nietzsche, Friedrich. 2004. Así hablaba Zaratustra. Leyenda. México.

- Organización Mundial de la Salud. 2008. La Atención Primaria de la Salud, más necesaria que nunca. Informe sobre la salud en el mundo. OMS. Ginebra.

- Ortiz, Elio. 2002. Mbarea- Invitación. Teko Guaraní. Camiri.

- Ortiz, Elio. 2004. Toponimia guaraní del Chaco y Cordillera. Ensayo lingüístico, etnográfico y antropológico. Teko Guaraní. Camiri.

- Ortiz, Elio et al. 2009. Tekove Katu. Educación en salud en el Chaco Boliviano. Organización Panamericana de la Salud. Camiri.

- Otero, Mario. 1993. De la antropología médica a una epistemología no imaginaria. Gaceta Universitaria, 7 (1): 71- 73.

- Pérez, Laura. 2007. Políticas de Saúde, Pluralidade Terapêutica e identidade na Amazônia. Saúde Social, 16(2): 48-60.

- Perreault, Marc. 2005. Alcool et Amérindiens: au- delà des stéréotypes. Drogues, santé et société, 4(1): 5-13.

- Pifarré, Francisco. 1989. Los guaraní- chiriguanos. Cipca. La Paz.

- Pineda, Elia et al. 1994. Metodología de la investigación. Organización Panamericana de la Salud. Washington.

- Pissolato, Elizabeth. 2007. A duraçao da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). Tese de Doutorado. Editora da Unesp. Sao Paulo.

- Pizza, Giovanni. 2006. Antropología Médica: una propuesta de investigación. En: Introducción a la Antropología Social y Cultural, pp. 267- 291. C. Lizón (ed). Akal. Madrid.

- Plá, Josefina. 1975. El barroco hispano guaraní. Editorial del Centenario. Asunción.

- Quadrelli, Andrea. 1998. Ejapo letra Para' i. Educación, escuela y alfabetización en la población indígena de la Provincia de Misiones. Disertación de Maestría. Universidad Nacional de Misiones. Posadas.

- Ramírez, Susana. 2006. Salud, etnicidad y religión. La salud en poblaciones excluidas. Quaderns de l' Institut Català d' Antropología, 22: 101- 116.

- Ramírez, Susana. 2009a. La contribución del método etnográfico en el registro del dato epidemiológico. Epidemiología socio- cultural indígena quechua de la ciudad de Potosí. Salud Colectiva, 5(1): 63- 85.

- Ramírez, Susana. 2009b. Calidad de Atención en Salud. Prácticas y representaciones sociales en las poblaciones quechua y aymará del altiplano boliviano. OPS/OMS. La Paz.

- Rigol, Assumpta & Ugalde, Mercedes. 1991. Enfermería de salud mental y psiquiatría. Salvat. Barcelona.

- Romero, Sonnia. 1991. La transmisión o el fluir continúo de la cultura. Revista Uruguaya de Psicoanálisis, 72- 73: 229- 237.

- Romero, Sonnia. 1997. Enfoques antropológicos aplicados al estudio del campo de la salud. En: Sociedad, cultura y salud, pp. 31- 50. S. Romero, A. Cheroni, J. Portillo (coord). Udelar. Montevideo.

- Romero, Sonnia. 2002. Transformaciones en el campo de la salud en el Uruguay: ¿una revolución cultural? En: La medicalización de la sociedad, pp. 123- 144. J. Barrán, R. Bayce, A. Cheroni, T. de Mattos, A. Labisch, H. Moreira, T. Porzecanski, J. Portillo, S. Romero, J. Rodríguez, M. Viñar (coord). Nordan. Montevideo.

- Romero, Sonnia. 2003. Madres e hijos en la Ciudad Vieja. Nordan. Montevideo.

- Romero, Sonnia. 2007. Interrogaciones en torno a la cuestión "afro" y la discriminación en Uruguay, escenario para transformaciones identitarias. En: Trayectos antropológicos, pp. 161- 173. N. Guigou (comp). Nordan. Montevideo.

- Ros, José & Combès, Isabelle. 2003. Los indígenas olvidados: los guaraní-chiriguanos urbanos y peri-urbanos en Santa Cruz de la Sierra. Fundación Pieb. La Paz.

- Samaja, Juan. 2004. Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina. Lugar. Buenos Aires.

- Siles, Jorge. 1992. La independencia de Bolivia. Mapfre. Madrid.

- Silva, Mercedes. 1998. Memorias del Gran Chaco: 2ª parte. Edipen. Resistencia.

- Sivak, Martín. 2008. Jefazo. Retrato íntimo de Evo Morales. Sudamericana. Buenos Aires.

- Suissa, Amnon. 1996. Toxicomanies et rituels. Actes du XXIV e coloque: Toxicomanie et santé mentale, 118-128.

- Svampa, Maristella (comp). 2007. Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales. CLACSO. Buenos Aires.

- Tempass, Mártin. 2005. Orerémbiú: a relação das práticas alimentarias e seus significados com a identidade étnica e a cosmología Mbya-Guarani. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

- Tuzzo, Rosario (comp). 2009. Conceptos básicos de psicología en la formación de los profesionales de la salud. Oficina del libro. Montevideo.

- Uruguay. Junta Nacional de Drogas. 2006. Drogas: más información, menos riesgos. Presidencia de la República. Montevideo.

- Van Velthem, Lucia. 1995. Feito por inimigos. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. En: Pacificando o branco. Cosmologías do contato no Norte-Amazónico, pp. 61-80. B. Albert & A. Ramos (orgs). Unesp. São Paulo.

- Vidart, Daniel. 1991. Coca, cocales y coqueros en América Andina. YOEA. Montevideo.

- Villar, Diego. 2007. Religiones omnívoras: el chamanismo chané y las relaciones interétnicas. Anthropologica, 25 (25).

- Villavicencio, Victor. 1989. Nuestra historia. Los guaraní-chiriguano. Cipca. Camiri.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 1988. Bibliografía etnológica básica Tupí-Guaraní. Revista de Antropología, 27: 7-24.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. O marmore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. Revista de Antropologia, 35: 21-74.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. Perspectivismo e multinaturalismo na Amazônia. A inconstância da alma selvagem. Cosac & Naify. São Paulo.

- Wolcott, H. 1993. Sobre la intención etnográfica. En: Lecturas de antropología para educadores, pp. 127- 144. M. Velasco (ed). Trotta. Madrid.

- Zajícová, Lenka. 1999. Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay: la organización interna, las artes, las lenguas y la religión. Philologica, 74: 145- 157.

- Zindler, Ilona. 2006. Máscaras y espíritus. Elementos teatrales y rituales del *arete guasu* de los Guaraní en el Chaco Paraguayo. CEADUC. Asunción.